Ph. Pr. 842.

BIBLIOTHECAE
ELECTORALIS
MONACENSIS.
Ch. Wink. del.
Söckler sc. 1779.

Phil. 839. a.

Phil. 839. a

Philos. Pract. Instit. 1603.

R

Grundlinien

zu

einem Syſteme

der

allgemeinen

praktiſchen Philoſophie

von

G. H. Metz.

Braunſchweig,

gedruckt und im Verlage bey Karl Reichard

1802.

Bayerische Staatsbibliothek München

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Vorrede.

Es iſt ſehr gefährlich, nach ſo vielen vortrefflichen Vorarbeiten, eine Ueberſicht der praktiſchen Philoſophie zu verſuchen. Dieß hätte mich zurück halten ſollen, ſie zu wagen und vielleicht behauptet auch jetzt noch mancher Rezenſent, es ſey beſſer geweſen. Allein, wenn es gleich keine Vorliebe für meine Arbeit war, die mich auffoderte, ſie dem Publikum — nicht gerade den Philoſophen — anzubieten: ſo war es doch der Wunſch, wenigſtens Einigen nützlich zu werden. Ich kenne kein Lehrbuch, welches in hinreichender Kürze und möglicher Deutlichkeit, Wahrheiten aufſtellt, welche von großer Wichtigkeit für jeden Menſchen ſind, daß man ſie nicht ſtark genug begründen, und nicht oft genug wiederholen kann. Verſucht —

und nichts weiter, als verſucht habe ichs, die Reſultate meines Nachdenkens beſonders Anfängern in den praktiſchen Wiſſenſchaften vorzulegen, um ihnen, wenn es mir möglich war, eine thätige Liebe für Weisheit mitzutheilen und eine Grundlage zu veranlaſſen, auf welche ſie ein ausführliches Syſtem — verſteht ſich, einſt, nach beſſern Einſichten geändertes und verbeſſertes — errichten könnten. Neuer Aufklärungen und Entdeckungen rühme ich mich nicht, wol aber kann es ſeyn, daß ich, von Andern geleitet, einen oder den andern Gedanken geäußert habe, der nicht ganz wegzuwerfen iſt, wenn man nicht zu voreilig im Beurtheilen iſt. Man kann mich des Eklekticiſmus und des Synkretiſmus beſchuldigen; jedoch nur, wenn ich, ohne Gründe zu haben, ein Syſtem aus mehrern andern, ohne Verbindung zuſammengetragen und auf eben die Art Partheyen hätte vereinigen wollen, die ſich geradezu widerſprechen und deren Streit über mehr, als Worte geführt würde. Ich glaube, ich habe den Menſchen einen Menſchen bleiben laſſen, habe aus ihm keinen höhern Geiſt, keinen Gott machen wollen. Er muſte mit Umſtänden, mit Sinnlichkeit, mit der Welt in Verbindung bleiben; aber ſo, daß alle Umſtände, die nicht ſeyn ſollen, ausgeſchloſſen und ſo behandelt wurden, daß ſie ihn keinesweges beſtimmen könnten; denn, auf dieſe Rück-

ſicht

ſicht zu nehmen und nach dieſen ſeinen Menſchen modeln wollen, heißt eben ſogut ihn verhunzen, als ihn ganz aus allem Zuſammenhange, den doch die Natur ſelbſt will, herausreißen und ihn alle Sinnlichkeit abſchwören laſſen.

Meiner Ueberzeugung nach, muß der Philoſoph ſich äußerſt in Acht nehmen, daß nicht irgend etwas, es heiße, wie es will, ihn bey ſeinen Betrachtungen leite, wenn ſich davon nicht gründlich erweiſen läßt, es iſt Wille und Gebot der Natur, daß es ſo ſeyn ſoll; denn, die Frage: wie iſt es? gehört, als eine Thatſache, in die Geſchichte und aus Thatſachen Geſetze und Regeln nehmen zu wollen, mag immer die Arbeit eines klugen und vorſichtigen Mannes ſeyn; aber Geſchäfft eines Philoſophen iſt es nicht, wenn er nicht mit veränderlichen Umſtänden zu thun hat, die heute dieß und morgen jenes fodern mögen. Es ließe ſich wirklich beweiſen, daß unſere großen Philoſophen es darin noch ſehr oft verſehen. Auf der einen Seite ſind ſie Feinde aller Sinnlichkeit und auf der andern ſtellen ſie Sätze auf, die ſie nicht würden aufgeſtellt haben, wenn ſie nicht den Menſchen in Lagen betrachtet hätten, in denen er freylich iſt, in denen er aber, wenn er nur nachdenken will, nicht ſeyn ſoll. Sie ſind alſo Referenten, ohne es zu wiſſen und geben Regeln der Klugheit im Verhalten, nicht aber Ge-

ſetze

ſetze der Weisheit, deren Ausführbarkeit unter dieſen Umſtänden ſie gar nicht in Verlegenheit ſetzen kann.

Nun wird man leicht ſehen, warum ich auch etwas vom Körper des Menſchen und von ſeinem Zuſammenhange mit andern Körperweſen habe ſagen müſſen. Dieſe bloßen Erfahrungsſachen ſollen nichts entſcheiden, ſobald von Wahrheiten a priori die Rede iſt, wenn gleich bey ſo vielen Handlungen der Menſchen das Innere derſelben mit dem Aeußern durchaus verbunden iſt. Auch war dieß nöthig, um nachher den Unterſchied unter rechtlichen und nothwendigen — und unter unrechtlichen Umſtänden richtiger zu faſſen.

Eine unpartheyiſche Kritik entſcheide nun, ob ich viel Richtiges geſagt und dieß ſo geſagt habe, daß meine Meynung ganz gefaßt werde und daraus wahrer Nutzen zu hoffen ſey. Zurechtweiſungen, die ihren Grund nicht in Vorurtheilen haben, nehme ich mit dem lebhafteſten Danke an und bitte ſehr darum. Andere, welche keine wahre Gründe für ſich haben, werde ich aber weiter nicht achten.

G. H. M.

Inhalt.

Inhalt.

Einleitung.

Natur. Naturgeſetze. Zwecke. Güter; Uebel. Handlungen. Pflichten.

Erſtes Kapitel.

Der Menſch, als Erſcheinung in der äußern Sinnenwelt.

Die Natur des Menſchenkörpers ꝛc. §. 1 — 3.

Zuſammenhang dieſes Körpers mit andern Körperweſen. §. 4 — 5.

Zweites Kapitel.

Der Menſch, als Sinnenweſen. Sinne des Menſchen. Natur der Sinnlichkeit. Reſultat. §. 6 — 8.

Drittes Kapitel.

Der Menſch, als wollendes Weſen.

I. Der Menſch, als wollendes Weſen überhaupt. §. 9 — 13.

Natur des Willens §. 9. Naturgeſetz des Willens. §. 10 — 12. Folgerung. §. 13.

II. Der Menſch, als wollendes, von Umſtänden abhängiges Weſen. §. 14 — 31.

Was

Was hier Umſtände ſind. Rechtliche, unrechtliche. §. 14. 15.
Nähere Anwendung. §. 16.

Arten der Gründe. §. 17.

I. Gründe aus Zwang. §. 18.

II. — aus der Sinnlichkeit. §. 19. Selbſtliebe. §. 20.

III. — aus dem Verſtande. §. 21.

Syſteme, Beſchaffenheit dieſer Grundſätze, Nachdruck derſelben. §. 22 — 24.

Wirkungen:

I. Maximen. §. 25.

II. Handlungen. §. 26. Sünde. §. 27. Schuld. §. 28.
Zurechnung ꝛc. §. 29.

III. Zuſtand der Perſon. §. 30. 31.

III. Der Menſch, als freywollendes Weſen. §. 32 — 44.

Moraliſche Natur. §. 32.

Freyheit. §. 33. 34.

Geſetze für die moraliſche Natur. §. 35.

Natur dieſer Geſetze. §. 36.

Verpflichtung, Sanktion. §. 37.

Moralität. Tugend. §. 38.

Das Tugendgeſetz. §. 39.

Höchſtes Gut. Beſtimmung des Menſchen. §. 40.

Verdienſt. §. 41.

Beſtimmungsgründe. §. 42.

I. Beſchaffenheit derſelben. §. 42.

II. Wirkungen derſelben. §. 43. 44.

Einleitung.

Natur, als ein allgemeines Ganze, nennt man gewöhnlich den ganzen Inbegriff derjenigen Dinge, welche ſich nur durch etwas, das nicht ſie ſelbſt ſind, beſtimmen laſſen.

Iſt der Begriff auf dieſe Art aufgefaßt: ſo handelt man ſehr inkonſequent, wenn man nachher der Natur die Freyheit entgegengeſetzt; denn, Freyheit handelt nach eigenen Gründen und läßt ſich durch ſolche beſtimmen. Gründe ſind ja aber nicht die Freyheit ſelbſt und ſo müßte ſie nach obiger Vorſtellung, auch unter Natur ſchon mit begriffen ſeyn und könnte ihr nicht entgegen ſtehen. Um dieſe Inkonſequenz wieder gut zu machen, hebt man jenen Begriff unvermerkt dadurch wieder auf, daß man dabey nur an ſolche Dinge denkt, welche in der Erfahrung vorkommen und da von andern, die ſie nicht ſelbſt ſind, beſtimmt werden können. Unter dieſer Einſchränkung verſteht man eigentlich ein auf die Sinne wirkendes Subſtrat darunter, welches mancherley Inhärenzen hat, die ſich der Freyheit entgegen ſetzen laſſen. — Gewiß iſts, daß im Menſchen ein Kampf gegen ſeine Freyheit vorkömmt; aber dieſe Thatſache kann uns, wenn wir tiefer einzudringen verpflichtet ſind, nicht berechtigen, ein urſprünglich gegebenes Princip anzunehmen, welches dem Freyheits-Prinzipe widerſtritte und dieß müßten wir doch, da Natur im angegebenen Sinne, dem Menſchen

 eben

eben ſowol gegeben iſt, als Freyheit. In dieſe Schwierigkeit verwickelt man ſich nicht, wenn man ſich unter Natur überhaupt eine Inhärenz aller möglichen und wirklichen Subſtrate denkt und dann wäre ſie bey allen dieſen dasjenige urſprüngliche und unveränderliche Eigene des Weſens, von dem es gerade zu dieſem Weſen, oder zu dieſer Art derſelben gemacht wird. Allen Weſen alſo inhärirt eine Natur und nach der Verſchiedenheit dieſer Inhärenz ſind die Weſen verſchieden. Wir können dann ſowol von der Natur Gottes reden, als von der Natur eines Pflanzenkörpers, von der Natur eines Willens, als auch von der Natur einer todten Kraft der Materie.

Der Menſch läßt ſich in zwo verſchiedenen Rückſichten als Subſtrat betrachten; einmal als ein ſolches, das in der äußern Sinnenwelt als Körper erſcheint, aber auch als zu einer intellektuellen und moraliſchen Welt, als Perſon gehörig. In jenem erſten Betrachte iſt die ihm inhärirende Natur eine ganz andere, als die, welche ihm zukömmt inſofern er Perſon iſt. Jede derſelben beſteht für ſich und jede derſelben hat ein von der andern abgeſondertes, obgleich angrenzendes Gebiet. Will die ſinnliche Natur das ihrige erweitern: ſo iſt dieß eine widerrechtliche Thatſache und keinesweges etwas urſprüngliches, von dem in einer Wiſſenſchaft doch nur geredet werden kann.

Betrachten wir irgend ein Subſtrat, welches in die Sinne, — die äußern, oder den innern — fällt: ſo finden wir an ihm eine gewiſſe Kraft, welche im Weſentlichen immer dieſelbe bleibt. Schon eine geringe Aufmerkſamkeit muß es uns bemerken laſſen, daß dieſe Kraft bey einer jeden mannigfachen Wirkungsweiſe, doch immer eine gewiſſe wiederkehrende Ordnung beobachte und, daß die Folgen der Kraftäußerung, alles Uebrige gleichgeſetzt, auch jedesmal dieſelben ſeyen. Sind dieſelben Urſachen da und wirken dieſe im gleichen Maaße der Stärke: ſo erfolgen auch ſicher dieſelben Wirkungen, wenn ſie nicht durch andere Urſachen wieder gehindert werden. Wir ſehen alſo dieſen Kauſſalzuſammenhang und eine ganz natürliche Frage iſt die: wie mag das zugehen? oder, wo mögen die Gründe liegen, die eine ſolche beſtändige Ordnung erzeugen können? Zu einer befriedigenden Beantwortung können wir, da

wir

wir mit Sinnenweſen zu thun haben, nicht eher kommen, als bis wir eine Menge Erfahrungen und Beobachtungen darüber angeſtellt haben und zwar ſo viele, als wir zu einer ſichern Behauptung für nöthig halten. Auf dieſem Wege finden wir die Regeln, nach denen dieſe Erſcheinungen vorkommen und, weil wir finden, daß dieſe Regeln immer dieſelben und für gewiſſe Arten der Erſcheinungen allgemeine ſind: ſo nennen wir ſie Geſetze und insbeſondere, Naturgeſetze, weil ſie dem Subſtrate dieſer Art ſo urſprünglich und unveränderlich eigen ſind, daß es gar nicht dieſes ſeyn würde, wenn es dieß Eigene nicht hätte. Strenge Allgemeinheit fehlt dieſen Geſetzen; da uns, Erfahrungen über alle Subſtrate dieſer Art zu machen, unmöglich iſt. Wir müſſen daher immer in Gedanken hinzuſetzen: ſoweit unſere Kenntniſſe itzt reichen, gelten ſie bey allen, oder bey allen Arten, bey allen Fällen u. ſ. f. Dieſe Geſetze gebieten mit kategoriſcher Strenge. Sie geſtatten, wenn ſie einmal gebieten, ſchlechterdings keine Ausnahme, das Sinnenweſen, als ſolches, muß gehorchen, es kann nicht anders. Da nun dieſe Weſen ſich dieſer Gründe ihrer Wirkungen gar nicht bewußt ſeyn können und ſchlechterdings ſie zu befolgen, vermöge ihrer Natur, gezwungen ſind: ſo ſtehen ſie unter Geſetzen der Naturnothwendigkeit.

Nimmt man ein Noumenon zum Gegenſtande ſeiner Bemerkungen, ſieht ſeine Eigenheiten, oder Inhärenzen als ſeine Natur an: ſo ergibt ſich daraus eben daſſelbe. Jenes Subſtrat, als ſolches, muß eine Natur haben, die im Weſentlichen eben ſo unveränderlich, als die eines andern, welches wir Phänomenon nennen, iſt, es wäre ſonſt nicht Subſtrat und nicht gerade dieſes. Wir wollen, als Beyſpiel, das Vorſtellungsvermögen nehmen. Seine Natur beſteht bekanntlich in einer Kraft, Vorſtellungen von Dingen in ſich zu erzeugen, — und, ohne dieſe wäre es nicht Vorſtellungsvermögen. Sehen wir die Vorſtellungen als ein von dieſer Kraft Gewirktes an; oder, unterſuchen wir den Kauſſalzuſammenhang zwiſchen beyden und finden dann eine gewiſſe Ordnung und Form, welche dabey allemal beobachtet werden: ſo werfen wir wieder die Frage auf: Wie werden dieſer Kraft die Vorſtellungen möglich? wie geht es zu, daß hier im Weſentlichen immer

dieſelbe Form des Vorſtellungsvermögens erſcheint? Dieß kann doch kein Zufall ſeyn, ſondern es muß Gründe geben, nach denen es ſo erfolgt. Auch hier ſchließen wir, um uns dieſe Frage zu beantworten, aus Erfahrungen, die wir häufig anſtellen und nur dieſe können uns endlich zur Entdeckung der Regeln verhelfen, denen das Vorſtellungsvermögen folgt. Sind dieſe Regeln nun ſolche, nach denen alle Vorſtellungen, als ſolche, allemal unabänderlich gebildet werden: ſo verdienen ſie Naturgeſetze des Vorſtellungsvermögens genannt zu werden. So iſt es bey allen Noumenen. Sie haben alle eine Natur und in Rückſicht auf dieſe allein, ſind Geſetze vorhanden, die auch durch gar nichts Denkbares abgeändert werden können, denen ſie unterworfen ſind und die ſie, als Dinge an ſich betrachtet, nicht kennen, wol aber als dieſe beſondern Dinge kennen lernen können. Dieſe unerſchütterlichen Naturgeſetze laſſen ſich von ihnen auf keine Weiſe im Geringſten abändern, ſie ſind nothwendig und, wenn ſie gebieten, wird ihr Inhalt nothwendig vollzogen. Alſo ſind und bleiben dieſe, auch bey den Noumenen, Geſetze der Naturnothwendigkeit.

Die Naturlehre der Körper mag alſo das an den Körpern unterſuchen, was ihre urſprünglichen unabänderlichen Eigenheiten, d. i. ihre Natur ausmacht; ſie mag uns die Erſcheinungen, ſo vollſtändig angeben, als es ihr möglich iſt und aus dieſen die Naturgeſetze aufſtellen, nach denen ſie erfolgen — und nach unſern itzigen Kenntniſſen — allemal erfolgen müſſen. Die Naturlehre der menſchlichen Seele beſonders belehre uns von der Natur dieſes Subſtrats, ſie entwickele uns die Erſcheinungen dieſer Selbſtkraft und mache uns mit den Geſetzen bekannt, mit denen das Verhalten dieſer Kraft jedesmal nothwendig übereinkommen muß, ohne anderweitige Rückſicht auf dasjenige zu nehmen, was wir Freyheit dieſer Selbſtkraft nennen und welches wieder eine Inhärenz dieſer beſondern Natur iſt, die ihre eigenen von jenen ganz verſchiedenen Geſetze hat.

Der Naturkauſſalität ſetzt man Kauſſalität durch Freyheit entgegen und unterſcheidet ſo: jene iſt eine ſolche, wo die wirkende Urſache ſich nach einem Naturgeſetze ſo verhält, daß das Gewirkte allemal nothwendig ſo erfolgen mußte, als es erfolgt iſt,

wo

wo die wirkende Kraft Urſache wurde, ohne ſich dieſer Geſetze bewußtſeyn zu können und ohne angeben zu können, wie und warum ſie dieß und auf dieſe Art wirke. Dieſe hingegen iſt eine ſolche, welche ihre Geſetze kennt, ſich nach ihnen beliebig richten kann, welche eine Ueberlegung und Wahl für die Befolgung, oder Nichtbefolgung anſtellt und danach ihre Entſchließungen abzumeſſen vermag.

In wiefern dieſe letztere Angabe richtig ſey, oder nicht, läßt ſich erſt entſcheiden, wenn man ſich einen vorläufigen Begriff von dem gemacht hat, was Freyheit der Willensnatur genannt zu werden verdient.

Es iſt wichtiger, als man gewöhnlich zu glauben ſcheint, daß der Begriff, welchen man mit dem Worte Freyheit verbindet, ſeinen Urſprung der bürgerlichen Verfaſſung der Menſchen zu verdanken habe. Faſt ins Unendliche verſchieden ſind und waren die Begriffe, von bürgerlicher Freyheit; denn jede Nation der Erde dachte ſich bürgerlich frey und denkt es zum Theil noch. Ehe man an die Möglichkeit gedacht hatte, daß, im philoſophiſchen Sinne, ein Wille frey ſey, fanden die aufgeklärteſten Völker des Alterthums, Freyheit nur unter Geſetzen, die ſie ſich ſelbſt gegeben hatten. Der Philoſoph, wenn er als Politiker unter einem ſolchen Volke auftrat, fand dieſen Begriff richtig; dachte er aber über Willenshandlungen, als Philoſoph, nach: ſo bediente er ſich jener Vorbereitung und benutzte hier das, was er ſchon aus der bürgerlichen Verfaſſung wußte. Er kannte den allgemeinen äußern Willen und von dieſem ſchloß er auf den innern, als Seelenkraft. Seine Nation wählte ſich Geſetze nach Belieben und Gründen, die ſie für gute hielt, ſie wählte ſich ihre Repräſentanten, ihre Obrigkeiten, ſie wählte und beſchloß Krieg und Frieden u. ſ. f. Die Anwendungen auf das Willensvermögen waren bald gemacht und die Folge des Schluſſes wäre leicht vorherzuſehen geweſen. Möchte uns doch ein mit allem Erfoderlichen ausgerüſteter Philoſoph einmal eine unpartheiiſche Geſchichte der Entſtehung und der mancherley Modifikationen unſerer wichtigſten philophiſchen Begriffe liefern! ich bin gewiß, wir würden noch weit mehrere ſich aus den bürgerlichen Verfaſſungen erheben ſehen. Wir würden

uns

uns dann manches Paradoxe erklären und ihnen eine feſte Bedeutung geben können.

Noch itzt iſt das Gewöhnlichſte, daß alles, was man von eigentlicher moraliſcher Willensfreyheit behauptet, auf eine Wahl hinausläuft. Allein, meiner Ueberzeugung nach, iſt dieß unrichtig und man verfahrt inkonſequent, wenn man dennoch den ſogenannten metaphyſiſchen Begriff zum Grunde legen will. In dieſer Bedeutung iſt Freyheit die Eigenſchaft eines Weſens, ganz allein für ſich und aus ſich ſelbſt eine Reihe von Veränderungen anzufangen. Aus dem Begriffe von einem Wahlvermögen aber ergibt ſich folgendes als Thatſache: es gibt in der Seele mehrere Vorſtellungen; dieſe werden nebeneinander geſtellt, ſie werden in mancherley Rückſichten verglichen und es ergibt ſich, welche von ihnen ein Mehr, oder ein Weniger habe. Dieß Nebeneinanderſtellen und dieſe Entſcheidung über das Mehr oder Weniger einer gewiſſen Art, iſt offenbar ein Geſchäft der Ueberlegungs- und Urtheilskraft, ſelbſt dann noch, wenn es ſich auch ergeben ſollte, daß das Objekt der einen Vorſtellung ein vollendetes und höchſtes in ſeiner Art ſeyn ſollte. Es wird alſo ein Urtheil gefällt. Findet es ſich, daß in der Vorſtellung des Objekts, an dem wir das Mehr entdecken, ein gewiſſes Intereſſe und zwar ein ſtärkeres, als in dem andern liege; oder, ſagt das Urtheil aus, daß die Vorſtellung auf den Willen wirken könne: ſo wählt dann die Willkühr dieſe Vorſtellung, um ſie dem Willen als eine ſolche vorzulegen, welche die Urtheilskraft als eine, die ihn zu beſtimmen vermöge, anerkannt hat. Die Urtheilskraft und die Willkür verrichten alſo durch ihre Wahl die Vorarbeit und der Wille handelt blos. Er nimmt keine Reviſion des gethanen Ausſpruchs vor, er iſt kein höherer Richter, ſondern die Urtheilskraft iſt die einzige und höchſte Inſtanz. Verhält ſich dieß nun wirklich ſo: ſo kann Willkür und Willensfreyheit nicht einerley ſeyn, wie man behauptet. Denkt man ſich dagegen unter der moraliſchen Freyheit die Abhängigkeit des Willens und ſeiner Handlungen von dem höchſten erkennbaren Zwecke der Menſchheit und daher von den ſelbſteigenen Geſetzen, welche dieſer Zweck aufſtellt: ſo wird ſie mit dem metaphyſiſchen Begriffe der Freyheit ſehr wohl übereinſtimmen. Der

Menſch

Menſch iſt ſich Selbſtzweck, eine Wahrheit, die nicht beſtritten werden kann. Dieſer Zweck enthält die ihm eigenen Geſetze; oder, der Menſch beſitzt Autonomie und nach dieſer handelt der Wille. Folglich fängt er aus ſeinen eigenen in ihm ſelbſtliegenden Gründen d. i. aus ſeinen eigenen Geſetzen, Handlungen an, die eben deswegen auch zugleich legale ſind, weil ſie Moralität haben. Dem zufolge kann ich keine Handlung des Willens eine freye nennen, wenn ſie nicht ganz allein um jenes Zweckes willen, alſo nach Autonomie, geſchieht. Eine bloße Uebereinkunft mit dem ſelbſteigenen Geſetze aber würde ſie nur zur legalen, noch nicht zur völlig freyen machen und um dieß, was mir mit: moraliſch, im ſtrengſten Sinne, einerley iſt, ſeyn zu können, müßte ſie auch zugleich um jenes Zweckes willen geſchehen.

Wenn nun die Urtheilskraft ſolche Urtheile fällt, welche einen Willenszweck betreffen, für welche alſo der Wille handeln kann: ſo iſt dieſe Kraft praktiſch. Dieſe Urtheile können, wie bekannt iſt, wahre, oder falſche ſeyn. Praktiſch-wahre ſind ſie, wenn ſie ſich auf wahre Vorſtellungen von einem wahren Zwecke der Menſchheit gründen; und falſch, — wenn bey ihnen eine Vorſtellung von einem Zwecke zum Grunde liegt, welcher fälſchlich für dieſen Zweck gehalten wird, oder auch, wenn die Vorſtellung an ſich logiſch-falſch iſt. Fragen wir nun, ob es nicht gewiſſe Gründe gebe, welche die Urtheile für praktiſch-wahre erklären, oder, nach denen ſich die Urtheilskraft, als praktiſch, zu richten habe, um ſolche Urtheile aufzuſtellen und ſie nachher dem Willen zum Vollziehen vorlegen zu laſſen? ſo iſt die Antwort ſehr leicht. Es laſſen ſich Regeln annehmen, welche hier die Leitung übernehmen und an denen die Urtheilskraft erprüfen kann, ob die Vorſtellung und das aus ihr entſtehende Urtheil ein richtiges ſey, oder nicht. Schon a posteriori wiſſen wir, daß die Urtheilskraft keine Entſchließungen für etwas bewirken könne, was ſie nicht für vorzüglich halte und eben ſo kann der Wille nur für das thätig ſeyn, was ihm als ein ſolches vorgehalten wird. Eben ſo gewiß iſts auch, daß wir oft falſche Vorſtellungen haben, daß die Urtheilskraft ſich vergreift und der Wille folglich auch darnach falſch oder heteronomiſch handelt. Um dieß, welches auch ſchon aus Gründen a posteriori ſich

als

als etwas Mögliches denken läßt, zu verhüten, muß es eben ſogut ſich ſchon a priori erweiſen laſſen, daß eine richtige Entſcheidung zwiſchen dem Praktiſch-Wahren und Praktiſch-Falſchen möglich ſey und daß es hierzu Gründe geben müſſe, nach denen zu entſcheiden iſt. Sollte eine bloße Erfahrung und Uebung ſie uns lehren: ſo könnten wir in ihrer Anwendung nie völlig ſicher ſeyn, wir würden uns oft überraſchen laſſen und uns Ausnahmen erlauben, in vielen Fällen würden wir uns nicht zu helfen wiſſen, ſondern unſer Urtheil und unſere Wahl einem Zufalle überlaſſen. Nichts iſt daher gewiſſer, als, wenn es Gründe und Regeln gibt, welche unſerm Urtheile und unſerer Wahl die Richtung aufs wahrhaft Gute geben ſollen: ſo müſſen dieſe Regeln allgemeingeltend, nothwendig und unveränderlich ſeyn, d. h. ſie müſſen Geſetze ſeyn, welche a priori ſich als ſolche erweiſen laſſen. Wollen wir alſo recht ſtrenge ſeyn: ſo läßt ſich nicht ſagen, daß dieſe Geſetze für den Willen da ſind; ſondern für die Urtheilskraft und für die Willkür, welche beſchließen können und ihre Beſchlüſſe dem nur nach ſeinen Naturgeſetzen handelnden Willen vorſetzen. Der Wille bleibt dabey abhängig von dieſen beſchriebenen Geſetzen, indem er nothwendig das vollbringen muß, was dieſe der Willkür gebieten, denn dieſe Geſetze gebieten mit Strenge und ſobald die Willkür ihre Befolgung gewählt hat, muß der Wille gehorchen.

Schon dieß Wenige iſt hinreichend, uns den Unterſchied unter den Geſetzen der Freyheit und der Natur zu zeigen. Bey jenen bleibt der Willkür eine Wahl, ob ſie ſie befolgen will, oder nicht; bey dieſen iſt keine Wahl möglich. Aber eben ſo deutlich ſieht man, daß keine von beyden ſich einander jemals einſchränken können; denn könnten ſie das: ſo würden ſie beyde nicht allgemeine ſeyn können und dadurch den Charakter der Geſetze verlieren.

Sobald wir uns irgend ein Wirken einer Kraft vorſtellen: ſo ſtellen wir uns auch ein Etwas vor, um deswillen gewirkt wird, überhaupt: einen Gegenſtand, einen Zweck, den die Kraft bey ihrer Aeußerung hat, ſie mag ſich ſeiner Bewußtſeyn können, oder nicht. Jedoch gebraucht man dieß Wort, ſo wie: Abſicht, d. i. ein vorgeſtellter und beſtimmter Zweck, nur von Weſen, die ein Vorſtellungsvermögen haben. Ein Willenszweck iſt ein Et-

was,

was, nach dem der Wille ſtrebt, ein Gegenſtand für ſeine Kraftäußerung, welchen ſie zu realiſiren die Abſicht hat. Noch beſtimmter iſt es die Idee von einem ſolchen Gegenſtande, welche durch die Willkür, nach geſchehener Wahl und nach dem an ihr genommenen Intereſſe, dem Willen zum Wirklichmachen durch ſeine Handlungen dargeboten und empfohlen wird; eine Idee, welche der Wille, vermöge ſeiner Receptivität, aufnimmt und für die er, vermöge ſeiner Spontaneität, handelt. Uebrigens bleibt es hier vorerſt noch unausgemacht, ob dieſer Zweck ein wahrer, oder ein falſcher und blos gemeynter ſey, welches erſt mit Zuhülfenehmung des praktiſchen Geſetzes ſich beſtimmen läßt. Inſofern wir einen Willensgegenſtand, oder einen Zweck als etwas betrachten, welches wir lieben, auf deſſen Realiſirung für uns unſer Beſtreben gerichtet iſt, können wir ihn auch ein Gut nennen und einen andern Gegenſtand, den wir haſſen, der alſo einen Grund eines ihm Entgegenſtrebens und Entfernens enthält, können wir ein Uebel nennen. (Beydes, ohne ſchon ausmachen zu wollen, ob ſie wahre, oder eingebildete ſind). Was alſo von den Zwecken überhaupt gilt, wird auch beſonders von den Gütern und Uebeln gelten müſſen. Nach den Kategorien kann man ſich die Zwecke, wie die Güter und Uebel, ſo vorſtellen:

1) Nach dem, was ſie in ſich faſſen, oder der Quantität nach.

Iſt der Zweck ein ſolcher, der nur ganz allein mein Individium betrifft, der nur auf einen einzigen Gegenſtand meines Beſtrebens eingeſchränkt iſt: ſo heißt er ein individueller. Bey einem Zwecke, oder Gute dieſer Art bleibt es unausgemacht, ob es auch ein Gut für andere Menſchen ſeyn könne. Es iſt es für einen. — Ein genereller Zweck iſt ein ſolcher, der eine ganze Art unter ſich begreift, von dem alſo mehrere einzelne ſich denken laſſen, die mehrern Menſchen Zwecke ſeyn können. Ein Zweck heißt: univerſell, wenn er alle Arten der Güter unter ſich begreift, die daher auch Güter aller Menſchen ſeyn können.

2) Nach ihrer Beſchaffenheit, oder Qualität:

Iſt der Gegenſtand einer Vorſtellung und eines praktiſchen Urtheils ein ſolcher, der irgend ein Gut (wahres, oder falſches)

ſches) betrifft: ſo kann der Wille etwas dafür thun, oder poſitive Handlungen verrichten. Dieſer Zweck heißt daher ein poſitiver, ein ſolcher, der für mich zum Daſeyn gebracht und in einer Verbindung mit mir gedacht werden kann. Ein negativer Zweck wird dann ein ſolcher Gegenſtand einer Vorſtellung und eines praktiſchen Urtheils ſeyn, den ich zur Realiſirung, weil er mir entgegen iſt und widerſpricht, nicht wählen und dem Willen zum Bewirken vorhalten kann. Den ich alſo von mir entfernt zu halten ſtrebe; oder, für deſſen Nichtſeyn ich ſtrebe. Ein Zweck, oder Gut läßt ſich auch als beſtimmt, oder limitirt denken; nehmlich, der Gegenſtand kann neben dem Poſitiven auch etwas Negatives enthalten, welches ſich nicht von ihm trennen läßt. Uebertrifft in dieſem Falle das Reale und Wünſchenswerthe den Mangel, oder das mit ihm verknüpfte Uebel: ſo kann er doch Willensgegenſtand werden, die Perſon wählt ihn und ſucht ihn wirklich zu machen; doch nur um des Realen und Poſitiven willen.

3) Nach ihrem Verhältniſſe, oder Relation.

Eine jede Bedingung zur Erreichung eines Zwecks heißt ein Mittel. Hat nun eine Perſon einen ſolchen Zweck und ſtellt ſich die Bedingungen ihn zu erreichen praktiſch vor, d. h. ſo, daß die Vorſtellung ein praktiſches Urtheil für den Willen erzeugen kann: ſo macht ſie dieß Mittel zu einem Gegenſtande des Willens, da dieſe Bedingung zwar da iſt, aber für die Perſon erſt realiſirt werden muß. Ein ſolcher Zweck, der die Bedingung enthält, daß ein anderer ihm übergeordneter realiſirt werden kann, heißt daher ein Mittelzweck und als ein wünſchenswerthes Gut angeſehn, ein Mittelgut, ein bedingtes, weil es eine Bedingung zu einem höhern enthält, weil es kein Gut ſeyn würde, wenn das Höhere nicht wäre. Dieſer Zweck heißt auch eben daher ein abhängiger, untergeordneter; denn um ſein ſelbſt allein willen wird er nicht gewollt, ſondern um eines andern und höhern willen, er ſoll dieſen erſt erreichen helfen, ihn vermitteln. Die Idee von einem Willensgegenſtande, welcher nicht wieder als Mittelzweck zu einem höhern gedacht werden kann,

ſon-

ſondern der um ſein ſelbſt willen, als bloßer Zweck an ſich und als das letzte Ziel aller andern Zwecke gedacht werden kann, wird abſoluter, unbedingter, höchſter genannt. Dieſer iſt allen andern übergeordnet und die ganze Reihe dieſer Mittelzwecke endet in ihm; daher heißt er auch Endzweck; unſer ganzes Handeln bleibt, wenn er erreicht iſt, gleichſam bey ihm ſtehen und hört auf, um der Zwecke willen thätig zu ſeyn. Man nennt ihn auch den letzten (finem ultimum); nur muß man dabey bedenken, daß hier noch nicht ausgemacht werde, ob er ein wahrer, oder falſcher ſey. Jener heißt finis conſummatus und iſt die höchſte Beſtimmung des Menſchen. — Es kann Gegenſtände geben, die an ſich keine bedingten Zwecke ſind, aber durch eine beſondere zufällige Beſchaffenheit und Modifikation in der Perſon zu Zwecken werden, die alſo auch mit andern Gütern vertauſcht werden können, ſo, daß entweder das eine, oder das andere Zweck ſeyn kann. Dieſe Zwecke laſſen ſich disjunktive, oder zufällig-bedingte, nennen.

4) Nach ihrer innern Beſtehungsart, oder Modalität.

Man kann ſich Gegenſtände als ſolche vorſtellen, die ſich einer, oder der andere einmal als ſeine Zwecke vorſetzen könnte, die ihm einmal Zwecke werden können, für welche zu ſtreben, es ihm möglich iſt, für die er aber noch nicht wirklich handelt. Zwecke ſo nur noch blos gedacht, ſind mögliche. Ein mögliches Gut für mich iſt daher ein ſolches, in deſſen Beſitze ich noch nicht bin, das ich aber zu meinem Gute machen kann, das mir erreichbar iſt, ein Gut, das keinen Widerſpruch mit meinen Willensgeſetzen enthält. Ein wirklicher Zweck muß dann ein ſolcher ſeyn, den einer ſich ſchon zur Erreichung vorgeſetzt hat, der alſo nicht mehr blos möglich für ihn iſt. Ein Willensgegenſtand, der die vollſtändige Bedingung aller Zwecke enthält, folglich ſelbſt unbedingt iſt, heißt ein abſolut nothwendiger Zweck. Er kann, unter keiner Vorausſetzung, anders gedacht werden, als er iſt. Er richtet ſich alſo nicht nach Umſtänden und Beſchaffenheiten; ſondern, was er einmal iſt, das iſt er immer.

Man

Man kann nun auch die Güter und Zwecke noch nach andern ſehr wichtigen Rückſichten näher unterſuchen.

a) Eine gewiſſe Vorſtellung von einem Gegenſtande kann für mich ein praktiſches Intereſſe haben, ich kann ſie daher wählen und meinen Willen zu ihrer Realiſirung diſponiren. Allein daraus folgt noch nicht, daß dieß Gut auch für alle andere Menſchen einen Werth haben müſſe, ob es dieſen gleich haben kann. Betrachte ich alſo ein Gut oder Uebel, nur inſofern, als es für eine oder die andere Perſon ein ſolches iſt: ſo ſehe ich nur auf ſeine Subjectivität und nenne es ein blos ſubjectives. Findet es ſich hingegen, daß das Gut oder Uebel, der Zweck auch ein allgemeines Intereſſe hat, oder haben ſollte, d. h. daß es für jedermann ein ſolches ſeyn könnte und ſollte: ſo iſts ein objektiver Zweck. Ein ſolcher kann nur durch die Vernunft a priori erkannt und beſtimmt angegeben werden. Wir ſollen die objektiven Zwecke zu den unſrigen, d. h. zu ſubjektiven machen, aber nicht allemal uns unſere ſubjektiven, als objektive denken.

b) An einem jeden Gegenſtande läßt ſich dasjenige, welches zuſammengeordnet iſt, und als vereint den Gegenſtand ſelbſt ausmacht, von der Art unterſcheiden, wie es vereint iſt und zuſammen beſteht. Jenes nennt man die Materie, dieſes die Form des Gegenſtandes. Iſt ein ſolcher Gegenſtand für den Willen: ſo pflegt man ihn einen materiellen, oder formellen Zweck zu nennen. Ein materieller Zweck iſt dann ein ſolcher, der als ein Zuſammengeordnetes und Vereintes vorgeſtellt und dem Willen vorgelegt wird; ein formeller aber die Form eines Gegenſtandes, welche Zweck des Willens wird. In jenem Falle ſucht der Wille das hervorzubringen, was die Vorſtellung, als zum Zwecke vereint, ihm darſtellt; in dieſem handelt der Wille nur, um der Art dieſer Verbindung willen und nur dieſe macht er ſich zu ſeinem Gegenſtande.

c) Ein Zweck, oder ein Gut und Uebel läßt ſich vorſtellen, als ein Etwas, das mit unſerer phyſiſchen Natur in Verbindung tre-

treten kann, daß unſern Sinnen, auch ſchon in der Vorſtellung, gefällt, oder mißfällt. Aus dieſem Grunde nennen wir es ein phyſiſches Gut oder Uebel. Es kann auch ein äußeres heißen, weil es ein unmittelbarer Zweck unſerer äußern Sinnlichkeit iſt, auf die es einen Einfluß hat. Dabey kann es aber doch mittelbar auch auf die moraliſche Willensnatur wirken. Ein moraliſcher Zweck iſt eine Vorſtellung von einem ſolchen Gegenſtande, der ausſchließlich nur mit dem moraliſchen Vermögen und gar nicht mit den Sinnen in einer Verbindung ſich denken läßt. Um des moraliſchen Genuſſes willen handele ich hier und ſuche alle moraliſchen Mängel von mir zu entfernen, ich ſtrebe nur nach Realitäten meiner Seelenkraft und betrachte die phyſiſchen Güter, wenn ſie wahre ſind, nur als Mittelgüter, die zu den moraliſchen führen und deren ich, als Sinnenweſen, nicht entbehren kann.

d) Man unterſcheidet auch: Haupt- und Nebenzwecke. Unter einem Hauptzwecke, den man auch einen höhern nennt, wird ein ſolcher verſtanden, welcher mehrere und ſtärkere Bedingungen für einen letzten enthält; folglich, da er mehr geradezu auf dieſen hinwirkt und die handelnde Perſon ihm näher bringt, als ein anderer, auch deſto eher zur Abſicht gemacht wird. Ein Nebenzweck, auch wol ein niederer genannt, iſt ein ſolcher, welcher weniger, als jener zum letzten Zwecke beyträgt, alſo gleichſam nur nebenher gewollt wird. Nimmt man den letzten Zweck als den einzigen Hauptzweck an: ſo ſind alle ihm untergeordneten bedingten Zwecke, ſeine Nebenzwecke; denn dieſe Eintheilung iſt nur relativ. Hieraus ſieht man, daß ein Hauptgut um deſto wichtiger ſey, je mehr und unentbehrlichere Bedingungen und Mittel es zum höchſten Gute in ſich faßt. Eben ſo iſt ein Hauptübel um deſto größer, je ſicherer und weiter es von der Erlangung dieſes höchſten Gutes die handelnde Perſon entfernt.

In den Vorſtellungen von Zwecken, oder von Gütern und Uebeln haben wir die Beſtimmungsgründe für unſern Willen

len vor uns. Der Wille kann, vermöge des Geſetzes ſeiner Natur, nie handeln, wenn nicht eine Vorſtellung von irgend einem Zwecke, um deswillen er handeln ſoll, vorausgegangen iſt. Da man nun bey einer Willenshandlung zwey Stücke vorzüglich zu unterſcheiden hat, nehmlich das Materielle und das Formelle derſelben: ſo muß es auch im Willen zwo verſchiedene Aeußerungen ſeiner Thätigkeitskraft geben, deren eine auf das Materielle und die andere auf das Formelle der Handlung für einen Zweck geht. Ich nenne jene die Triebe und dieſe die Neigungen und weiche darin von dem ab, was andere bey dieſen Worten denken. Dem Sprachgebrauche nach, heißt: treiben oder antreiben, überhaupt ein Nöthigen zu etwas, ohne zu beſtimmen, wie es geſchehen ſolle. Es wird nur gefodert, daß etwas geſchehe. Hiernach faßt Willenstrieb weiter nichts in ſich, als ein Genöthigtſeyn durch Gründe zu dem Materiellen der Handlung, oder zum Handeln ſelbſt. — Neigen heißt, nach dem Sprachgebrauche, eine Richtung wohin, als zu einem Ziele, geben, ſchließt folglich eine gewiſſe der geneigten Sache gegebene Form in ſich. Hieraus ſieht man klar, daß Neigung des Willens einen einzelnen, nicht beſtändig dauernden Zuſtand anzeige und zwar einen ſolchen, wo der Wille genöthigt iſt zu einer beſtimmten Art der Handlung, wo ihm eine Richtung nach einem Zwecke hin gegeben iſt, wo er den Zweck verfehlen würde, wenn er zwar handelte, aber nicht in dieſer Form und Richtung handelte. Wir haben nun die Gründe aufzuſuchen, die einen Trieb des Willens zum Handeln und eine Neigung auf dieſe Weiſe zu handeln, verurſachen können. Wie ſchon geſagt, liegen ſie in der Vorſtellung vom Zwecke, welche den vollſtändigen Beſtimmungsgrund des Willens zu liefern hat.

a) Eine Vorſtellung von einem Gute, oder von einem Uebel wirkt unmittelbar auf den Willen. Dieſe durch einen Satz ausgedrückt, heißt eine Regel, oder ein Regierungs- ein Lenkungsgrund. Dieſe Vorſtellung enthält ſowol das, was die Materie, als auch, was die Form des Willensgegenſtandes betrifft; oder, ſie iſt theils eine materiale, theils eine formale. Wenn jene erſte, die ein namhaftes Gut vorſtellt, durch einen Satz ausgedrückt wird: ſo heißt ein ſol-

cher praktiſcher Satz eine materiale Regel für den Willen. Eine Vorſtellung von der Beſtehungsart eines Guts durch einen Satz ausgedrückt, heißt eine formale Regel. So wie man nun konkrete Vorſtellungen hat, die aus beyden zuſammengeſetzt ſind: ſo gibt es auch konkrete Regeln. Eine konkrete Willensregel iſt der Ausdruck einer ſolchen Vorſtellung, die meinem Willen das Materielle und Formelle ſeines Gegenſtandes vorlegt, welche alſo danach in concreto darſtellt, was und wie der Wille zu handeln habe. Eine abſtrakte Regel würde eine ſolche ſeyn, welche eine ganze Gattung von Gütern oder Uebeln vorſtellte. Form und Materie laſſen ſich in der Vorſtellung trennen; aber nicht reel, weil jeder Gegenſtand, der außerhalb dem Vorſtellungsvermögen, Realität haben ſoll, eine Materie und eine Form, beyde zugleich haben muß. Habe ich eine blos formelle praktiſche Vorſtellung: ſo iſt der Willensgegenſtand nur von einer Seite beſtimmt — und ſo auch bey der materialen Vorſtellung. Soll aber der Willensgegenſtand ganz beſtimmt werden: ſo müſſen auch Materie und Form, beyde dem Willen vorgehalten und ihm zu den ſeinigen gemacht werden. Die konkrete Regel ſtellt nicht, wie die abſtrakte, nur überhaupt und gattungsweiſe die Güter, auf; ſondern ſie bezeichnet Güter und deren Beſtehungsarten, welche Güter für ein beſtimmtes concretum, für meinen Willen ſind und ſeyn ſollen. Daher macht ſie mir die Erreichung derſelben zur eigentlichen Pflicht, da ich bey der abſtrakten ungewiß blieb, ob es auch Güter für mich ſeyen, oder nicht. Dieſer Umſtand, daß der Wille nur nach konkreten Regeln, ſeinem Naturgeſetze nach, handeln kann, iſt der Allgemeinheit der Regeln nicht nachtheilig, denn jeder Wille muß nach ihnen handeln. Sie bleiben dabey allgemeingeltend und können auch immergeltend ſeyn. Konkrete Regeln beſtimmen die Neigung des Willens, ſie drücken den in der Vorſtellung enthaltenen Beſtimmungsgrund zu einer Neigung deſſelben aus. Soll das Wort: Neigung, wie es die Sprache fodert, einen Akt, und nicht einen Zuſtand, wie es fälſchlich genommen

wird,

wird, anzeigen: ſo muß etwas geſetzt werden, nach welchem hin der Akt gerichtet iſt und dann liegt im Akte des Neigens die Form ſelbſt, durch ihn bekommt die Willenshandlung das, was ſie haben muß, um den Gegenſtand, oder das Ziel der Neigung nicht zu verfehlen. Alles dieß beſorgt die konkrete Regel.

b) Eine Vorſtellung von einem Zwecke, oder von einem Gute und Uebel wirkt mittelbar, d. h. nicht als Vorſtellung ſelbſt, auf den Willen. Es iſt nicht genug, daß der Wille nach einem Gegenſtande, durch eine konkrete Regel hingetrieben werden. Die Vorſtellung von einem mir erreichbaren ſo oder ſo beſtehenden Gute erzeugt in mir ein beſonderes lebhaftes Intereſſe für dieß Gut, welches ich durch die Vorſtellung ſchon vorher fühle, ehe ich noch in ſeinem Beſitze bin. Die Vorſtellung, es ſey ein mir vorgehaltenes Gut, ich könne es mir erwerben, erregt ein Vorgefühl deſſen in mir, was es mir ſeyn werde. Eine bloße Möglichkeit eines Guts überhaupt hat durch ihre Vorſtellung dieſe Wirkung nicht; ſondern nur eine Vorſtellung von einem künftigen Gute, welches ich mir durch mein Wollen verſchaffen kann. Dieſes aus Vorſtellungen erzeugte Vorgefühl iſt das den Willen zum Handeln überhaupt Antreibende. Es iſt die Triebfeder des Willens, oder, ſein Beweggrund, wodurch er zum Handeln bewegt wird. Die kantiſche Schule — weil ſie in dieſer Materie gar nichts von Gefühlen dulden will — nennt Triebfedern den ſubjektiven Grund des Begehrens und Beweggrund, den objektiven des Wollens. So kann ſie denn beyde, da jene aus blos ſubjektiven, dieſe nur aus objektiven Zwecken entſtehen, mit einander im Streite denken und materiale Principien aus ſolchen Triebfedern, den formalen Principien, aus ſolchen Beweggründen gerade entgegen ſtellen. Vorläufig läßt ſich hierüber nur dieß ſagen: Es wird gar nicht behauptet, daß das Vorgefühl, als Triebfeder gedacht, für ſich allein den Willen beſtimmen könne und ſolle. Es kann nur Beſtimmungsgrund zur Bewirkung des Guts, als Materie, werden und wirkt auch

ganz

ganz anders, als die Vorſtellung von eben dieſer Materie. Das Vorgefühl iſt ganz allein für den zu bewirkenden Gegenſtand, die Regel hingegen für die Handlung, welche um dieſes Gegenſtandes willen geſchehen ſoll. Sie beſtimmt, wie die Handlung geſchehen ſolle; aber das Wie kann nicht ohne das Daß beſtehen; folglich muß die Regel auch das Daß mit in ſich faſſen und nur inſofern iſt ſie als eine materiale zu betrachten, von der die Triebfeder als Folge einer Vorſtellung ganz verſchieden iſt; denn die Regel iſt die Vorſtellung ſelbſt, nur in einem Satze praktiſcher Art ausgedrückt.— Soviel ich alſo ſehe, kann der Wille nur vollſtändig beſtimmt werden, wenn eine materiale und formale Vorſtellung in einem concreto verbunden — und ein Vorgefühl, jene als Regel, dieſes als Beweggrund und zwar unzertrennt, da ſind.

Man kann alle Regeln, welche ein gewiſſes Streben zu lenken haben, praktiſche, in der allgemeinſten Bedeutung nennen und dann die natürlichen und techniſchen mit darunter begreifen. Hier aber wird das Wort: praktiſch, in einer engern Bedeutung genommen und nur auf das moraliſche Streben eines freyen Willens bezogen. Praktiſche Regeln in dieſem Sinne enthalten Vorſtellungen von Zwecken, welche Gegenſtände eines freyen Willens und ſeiner Handlungen ſeyn können, auf welche Moralität anwendbar iſt. Abſtrakte Regeln enthalten Gedanken und Vorſtellungen von Gütern, welche Willensgegenſtände werden können, überhaupt. Werden mehrere dieſer Regeln zuſammengefaßt und in einem Urtheile, oder Satze, der ſie alle begreift, dargeſtellt: ſo entſteht ein praktiſcher Grundſatz, weil er den Grund für ſie alle enthält. Dieß iſt alſo ein ſolcher, durch welchen Willensregeln überhaupt ſich beſtimmen laſſen. Sie ſind praktiſche, in der engſten Bedeutung, wenn ſie nur die Gedanken und Vorſtellungen von den Zwecken ſelbſt beſtimmen; wenn ſie aber auf die Mittel und Bedingungen zum Zwecke zu gelangen, gerichtet ſind: ſo heißen ſie pragmatiſche.

Ein höchſter Grundſatz, oder eigentliches Princip iſt ein ſolches, welches den erſten und letzten Grund aller Grundſätze,

oder Grundregeln enthält. Man kann bey ihnen auf die Subjektivität und Objektivität sehen. Ein gewiſſes Subjekt kann Principien angenommen haben und ſie befolgen. Allein, daraus folgt noch nicht, daß ſie nicht auch Objektivität haben könnten; ſondern nur, daß ich auf dieſe itzt nicht ſehe. Der angenommene Grundſatz iſt für mich Geſetz, ohne mich darum zu bekümmern, ob ein falſches, oder ein wahres. Hieraus ſieht man, daß das Wort Maxime, welches man für ſubjektive Grundſätze nimmt, gar nicht den allgemeinen Geſetzen entgegen geſtellt werden könne, indem es weiter nichts als das Subjektivſeyn eines Princips anzeigt, oder ſagt, daß ein Princip ſich in einem Subjekte befinde. Eben daſſelbe habe ich über die Imperativen anzumerken. Was für mich Imperativ iſt, iſts darum noch nicht für mich allein und noch weniger etwas vom eigentlichen und kategoriſchen Imperative Abweichendes. Wir können alſo nicht ſagen, daß Maximen nur aus blos hypothetiſchen Imperativen entſtehen. Ein hypothetiſcher Imperativ nimmt Rückſicht auf Umſtände. Dieß thut der kategoriſche nicht. Die Frage iſt alſo dieſe: auf was für eine Art der Umſtände nimmt er Rückſicht? auf ſolche, die da ſeyn ſollen, oder rechtliche — oder auf ſolche, die nicht da ſeyn ſollten, d. h. unrechtliche? Geſchieht das Erſte: ſo iſt der Imperativ individuell und ſtreitet dadurch gar nicht mit dem allgemeinen Geſetze; ſondern macht nur eine gerechte Anordnung deſſelben auf einen individuellen Fall und die Maxime iſt ſicher der Moralität fähig, oder ſie hat auch Objektivität, wenn gleich nicht ſtrenge Allgemeinheit für ſich; da ein Geſetz nicht auf eine ſolche Art allgemeingeltend ſeyn kann, daß es auf gar keine Umſtände Rückſicht nehmen ſollte, die mit ihm übereinkommen und rechtliche ſind. Ein Anderes aber iſts, wenn ſich der Imperativ der Maxime nach Umſtänden richtet, die dem Geſetze, weil es ſie nicht gewollt hat, widerſprechen und ihm zuwider ſind. Dann iſt der Imperativ auch hypothetiſch, nur für das Subjekt, bey dem ſich dieſe Umſtände finden. Allein er iſt keiner Moralität fähig, es fehlt ihm ſicher die Objektivität, er könnte nie allgemeines Geſetz werden. Die Maxime iſt in dieſem Falle falſch. Alſo, ohne nähere Beſtim-

ſtimmung, ob das Eine, oder Andere ſey, kann man, weder Maxime, noch hypothetiſchen Imperativ dem Geſetze und kategoriſchen Imperative entgegenſetzen. Der Ausdruck alſo: das Geſetz ſoll zur Maxime werden, kann vernünftigerweiſe nichts anders heißen, als: daß das Geſetz allgemein und unter rechtlichen Umſtänden gebiete und daß, wenn ſich ſolche bey einem Subjekte finden, das Subjekt ſich nach dem Geſetze richten ſolle. In dieſem Falle bleibt der kategoriſche Imperativ, das was er iſt und erhält nur durch die Vorausſetzung der mit dem Geſetze harmonirenden Umſtände eine nähere Anwendung auf ein Subjekt, das ſich gerade in dieſen Umſtänden befindet. Mit einem Worte, das objektive Geſetz ſoll auch Subjektivität erhalten, es ſoll ſich in den Handlungen eines jeden Subjektes zeigen.

Zwecke werden realiſirt durch Handlungen. Dieſe werden wir näher kennen lernen, wenn wir ſie mit ihren vorhin beſchriebenen Gründen zuſammenhalten.

Dieſe Gründe laſſen ſich, in Rückſicht auf die Handlungen, ſo betrachten:

a) Ein einzelner Grund iſt nur für eine einzelne Handlung; wenn aber mehrere Gründe zuſammenbegriffen ſind: ſo gehen dieſe auf mehrere Handlungen und ein allgemeiner Grund iſt Grund für alle Handlungen. Jede dieſer drey Arten der Gründe kann in einer andern Hinſicht auch eine andere ſeyn. Es läßt ſich ein Grund auch dann als einzeln denken, wenn er nur für ein Individuum Grund iſt; dann iſt die zwote Art für mehrere Individuen in gleichen Verhältniſſen und die dritte für alle Individuen. Hieraus erklärt ſich auch die doppelte Hinſicht einzelner, genereller und univerſeller Regeln.

b) Ein Grund kann von der Beſchaffenheit ſeyn, daß er zu poſitiven und negativen Handlungen beſtimmt. Eine poſitive Handlung beſteht darin, daß etwas Gewähltes realiſirt wird; eine negative aber iſt eine ſolche, welche ein Unterlaſſen deſſen enthält, was man ſonſt wol realiſiren würde. Ein negativer Grund iſt ein ſolcher, welcher eine Handlung widerräh und ein Hinderniß einer poſitiven aus dem Wege

 ſchafft.

ſchafft. Ein limitirender fodert zu Handlungen auf und ſucht zugleich ihre Mängel, oder Hinderniſſe fortzuſchaffen, iſt alſo beydes zugleich; er beſtimmt auf der einen Seite und hintertreibt auf der andern, um die Handlung deſto ſicherer zu fördern.

c) Ein weſentlicher Grund zu Handlungen kann kein anderer, als ein ſolcher ſeyn, der ohne alle Bedingung in dem handelnden Subjekte und in deſſen freyen Willen zu finden iſt. Eben daher bringt er auch nur freye Handlungen hervor, wenn er ſelbſt ein praktiſch-wahrer iſt. Der Grund kann auch ein zufälliger ſeyn und zwar dabey ein innerer, der ſich nicht ſchlechthin in dem Willen eines jeden Subjekts findet; oder ein äußerer dabey, der von außenher irgend eine Handlung beſtimmt.

d) Man kann auch die Handlungen von der Seite der Möglichkeit her betrachten und dann giebt es Gründe für die phyſiſche und moraliſche Möglichkeit. Jene ſind für die phyſiſche Natur des Willens — oder auch des Körpers, wenn es äußere Handlungen ſind; dieſe für die moraliſche Natur. Gründe der Wirklichkeit einer Handlung gehen nicht vor der Handlung her und die Handlung wird von ihnen nicht erſt bewirkt, ſie ſind nur Beweiſe für eine innere und äußere Möglichkeit einer Handlung. Gründe der Nothwendigkeit deuten nicht an, daß eine Handlung nothwendig habe geſchehen müſſen; ſondern, daß in der Möglichkeit der Handlung der Grund zu ihrer Wirklichkeit liege. Iſt eine Handlung als eine mögliche zu denken: ſo muß ſie auch eine wirkliche werden.

Stellen wir eine Vergleichung einer Handlung mit der ihr zugehörigen Regel an: ſo bemerken wir bey jener:

1) Wir nennen eine Handlung angenehm, wenn ſie mit dem, was uns Sinnlichkeit als Regel aufſtellt, übereinkömmt; im Gegentheile nennen wir ſie unangenehm. Eine Handlung, die gewiſſermaßen das Mittel hält, nennen wir, nicht angenehm, oder, nicht unangenehm, je nachdem wir mehr das Eine oder Andere zum Grunde der Vergleichung machen. Eine Handlung nennen wir nützlich, wenn ſie als ein Mit-

tel

tel zu einem Gute (wahren, oder falſchen) dienen kann. Nützliche Handlungen ſind alſo nicht ſchlechthin als nicht moraliſche, oder ſolche, die dem höchſten Moralprincipe entgegen wären, zu verwerfen; denn ihr Zweck können unentbehrliche Mittelgüter ſeyn. Es iſt aber dabey nicht zu leugnen, daß nicht viele nützliche Handlungen aus unrichtigen Regeln der Sinnlichkeit, des Verſtandes und der blos empiriſchen Vernunft herkommen. Schädliche, unnütze und unſchädliche Handlungen erklären ſich, nach dem Vorigen ſehr leicht. Eine ſchädliche iſt eine ſolche, die einen wahren Schaden entweder poſitiv befördert, oder ihn doch nicht negativ verhindert; die einem Zwecke entgegen arbeitet, ins bezielte Reale und Poſitive einen Mangel und ein Negatives hineinbringt u. ſ. f. Eine unnütze, bringt entweder keinen Nutzen hervor, da ſie es doch gekonnt hätte und wenn ſie es nicht konnte: ſo ſchafft ſie doch keinen Schaden. Eine unſchädliche ſteht dieſer zur Seite. Sie erzeugt eben keinen Schaden, oder Mangel, aber ſie iſt auch dem Nutzen, als Zwecke nicht förderlich. — Eine Handlung iſt gut, oder moraliſch-gut, wenn ſie mit einer von der praktiſchen Vernunft gegebenen Regel, aus ächten Freyheitsgründen übereinkömmt; im Gegentheile iſt ſie moraliſch-böſe.

2) Eine Handlung kann durch ein Geſetz explicite, oder implicite geboten, oder verboten ſeyn. Jede Handlung, welche mit dem Inhalte des Geſetzes, es ſey Gebot, oder Verbot, übereinkömmt, iſt eine legale; entweder blos legale, oder eine zugleich moraliſch-gute. Bey jener beruht ihr ganzer Werth auf der Uebereinkunft mit dem Geſetze, welche eine zufällige, abgenöthigte und erzwungene ſeyn kann; bey dieſer beruht ihr Werth auf ächten moraliſchen Gründen der Freyheit. Handlungen können auch beyden zugleich, den Geboten und Verboten völlig gemäß, oder beyden völlig widerſtreitend ſeyn; im letzten Falle, wird dem ganzen Inhalte des Geſetzes zuwider gehandelt.

3) Die Handlungen können der innern Würde des handelnden Subjekts angemeſſen ſeyn, oder nicht; ſie können dieſe Würde

befördern und vermehren, ſie können ſie aber auch hindern. In Rückſicht auf die übrigen Folgen können ſie vortheilhafte fürs Aeußere des Subjekts, oder auch nachtheilige ſeyn. Es gibt auch Handlungen, die auf der einen Seite Menſchenwürde und auf der andern zugleich äußeres Menſchenwohl fördern und hindern.

4) Kömmt eine Handlung mit einer Regel des Angenehmen, oder mit einer problematiſchen u. ſ. f. überein: ſo kann man ſie eine regelmäßige nennen, eine Handlung nach der Regel einer Kunſt, einer Geſchicklichkeit; kömmt ſie mit einem Rathe, oder mit einer Vorſchrift der Klugheit überein: ſo mag ſie, zum Unterſchiede, eine vorſchriftmäßige heißen; geſetzmäßig aber darf ſie nur genannt werden, wenn es ein eigentliches Geſetz war, mit dem ſie übereinkam.

Ein endliches Weſen, welches urſprünglich nur Freyheitsfähigkeit, d. h. alle, um ſich ſelbſt frey zu machen erfoderlichen Anlagen hat, iſt nicht in dem Zuſtande ſeiner Beſtimmung. Es iſt zugleich ein Sinnenweſen, welches anfänglich den Gebrauch ſeiner Vernunft erſt lernen muß. Damit es nun nicht die Sinnlichkeit für ſeine höchſte Beſtimmung halte, ſondern den höchſten Grad einer ihm durch Sittlichkeit erreichbaren Seeligkeit: ſo muß es einen Leiter haben und dieſer iſt das praktiſche Geſetz und in dieſem Geſetze muß ein moraliſcher Grund liegen, der ſtark genug iſt, um den Willen dieſes Weſens dahin zu bringen, daß er es befolge; folglich ſeine Beſtimmung erreiche und wahrhaft frey werde. Oder, mit andern Worten: das endliche mit Vernunft begabte Weſen iſt urſprünglich nicht ſchon heilig, (dieß, im ſtrengſten Sinne, kann nur Gott ſeyn) aber es hat doch die Fähigkeit und die Erfoderniſſe alle bekommen, durch deren Gebrauch es ſeiner Beſtimmung nachſtreben kann. Dieſen Gebrauch muß es lernen und aus ſeiner reinen Vernunft allein die ſicherſten und feſteſten Regeln dazu hernehmen. Das Weſen ſoll ſolche Regeln befolgen, die, dem Anſcheine nach, ſeiner Natur als einem Sinnenweſen entgegen ſind; es muß folglich nach dem Grunde fragen: woher dieß Geſetz denn mit dieſer Strenge gebiete? woher es gleichſam das Recht dazu habe und ob es denn auch wirklich ſo gebiete

und gebieten müſſe? Es will alſo die Sanktion kennen lernen, die das Geſetz für ſeine Befehle aufzuſtellen vermag. Daß hier nur von innern Geſetzen die Rede ſeyn könne, bedarf keiner Erinnerung und eben daher darf hier auch an nichts äußerlich und phyſiſch-nothwendiges gedacht werden.

Da das Geſetz, welches für endliche vernünftige Weſen da iſt, nicht nur für ein einziges da iſt, ſondern Allgemeinheit hat: ſo muß auch ſein Inhalt ſo beſchaffen ſeyn, daß er für alle gültig ſey. Das Geſetz kann nicht auf Einen allein ſehen; ſondern auf Alle. Dieſe Alle können in einem gewiſſen Verhältniſſe zu einander und in einer Verbindung ſtehen und auf dieſe muß Rückſicht genommen werden, wenn ſie nicht ſchon an ſich mit dem Geſetze ſtreitet. Hiernach kann der Befehl, den das Geſetz an mich thut, in einer doppelten Rückſicht betrachtet werden. Einmal in Rückſicht bloß auf mich und gleichſam ſo, als ob ich das einzige Weſen ſey, das er angeht. In dieſer Rückſicht ſage ich: mein eigenes Geſetz verpflichtet mich zu etwas, es macht es mir zur Pflicht. Verpflichtung nenne ich daher denjenigen Akt, wo ein Geſetz mir einen Befehl gibt, ohne daß ich dabey auf die Verbindung ſehe, in der ich mit andern endlichen Weſen ſtehe. Verpflichtetſeyn iſt, unter dieſer Vorausſetzung, der Zuſtand, in welchen ich durch jenen Akt des Geſetzes gekommen bin. Pflicht iſt ein einfacher Begriff, der ſich nicht näher angeben läßt und eben daher vielerley Bedeutungen unterworfen iſt; wobey aber doch allemal hauptſächlich auf eine Nöthigung des Willens durch ihm zureichende Gründe geſehen wird. Bald iſt es eine zu verrichtende Handlung, bald eine Willensbeſtimmung, bald ein beſonderes Verhältniß zum Geſetze u. ſ. f. — Wenn ich den mir vom Geſetze gegebenen Befehl ſo anſehe, wie er zugleich auch auf das Daſeyn anderer endlicher Weſen mit eingerichtet iſt, um alle meine Handlungen, auch die, welche dieſe Weſen mit angehen mögen, beſtimmen zu können; ſo ſage ich: das Geſetz verbindet mich, es legt mir eine Verbindlichkeit auf. Verbindung iſt alſo der Akt des Befehlens eines Geſetzes, wenn ich ihn mit Rückſicht auf andere endliche Weſen, auf die er ſieht, betrachte. Verbundenſeyn iſt dann ein Zuſtand, in

wel-

welchen mich der Akt des Verbindens durch eine Verbindlichkeit geſetzt hat. Man pflegt dieſe zuletzt genannten Wörter mit jenen erſten häufig als einerley bedeutend zu gebrauchen. Mag es auch ſeyn, daß der Sprachgebrauch nicht ſo ſtrenge iſt, den Unterſchied der Sachen kann man nicht verkennen und ſeinetwegen mache ich dieſen Unterſchied unter dem Gebrauche der Wörter, weil ſie einmal da ſind. — Meine Meynung iſt aber gar nicht, die Sachen ſelbſt dadurch zu trennen und zu behaupten, daß, wenn das Geſetz mich verpflichte, es mich nicht auch zugleich verbinde; denn es kann Pflichten geben, die auch zugleich das mit in ſich ſchließen, daß ich dabey die Rechte Anderer reſpektiren und heilig halten ſoll und überdem iſt ja das praktiſche Geſetz nicht für mich allein und in einem iſolirten Zuſtande gegeben. Es muß ſo befehlen, daß Alle dabey beſtehen können. Pflicht alſo in der weitern Bedeutung, die hier am meiſten vorkommen wird, enthält zugleich Verbindlichkeit; aber in der engſten Bedeutung zeigt ſie etwas an, wobey auf andere endliche Weſen gar nicht mit geſehen wird.

Die Arten der Pflichten, in der angegebenen weitern Bedeutung, ſind, nach den verſchiedenen Rückſichten, die man dabey nimmt und nach den Arten der ſie gebietenden Regeln, dieſe:

1) Wenn auf die Kategorie der Quantität geſehen wird.

a) Mit Rückſicht auf die Menge der Perſonen, denen Pflichten obliegen, können ſie ſeyn:

(1) individuelle, wenn nur eine Perſon eine ſolche Pflicht hat. Dieß findet bey der Allgemeinheit der moraliſchen Geſetze allerdings Statt; denn eigentlich wird das allgemein gebietende Geſetz durch eine individuelle Regel nur auf ein Individuum, unter dieſen rechtlichen Umſtänden, angewendet. (Bey poſitiven, vermeynten Geſetzen iſts an ſich ſchon deutlich und erwieſen möglich).

(2) generelle, wenn mehrere Perſonen, unter gleichen rechtlichen Umſtänden, ſich nach einer generellen Regel zu richten haben. Eine ſolche Regel iſt bedingt-nothwendig und ſo auch die Pflicht.

(3) univerſelle, wenn die Pflichten von der Beſchaffenheit ſind, daß ſie allen Perſonen obliegen. Hier iſt abſolute Nothwendigkeit zugleich.

b) Mit Rückſicht auf die Zahl der Gegenſtände, auf welche Pflichten gerichtet ſeyn können.

(1) weite Pflichten, inſofern, verhältnißmäßig, viele einzelne Thathandlungen dazu erfodert werden;

(2) enge Pflichten, wenn ihrer wenige nöthig ſind.

c) Mit Rückſicht auf die Materie der Pflicht ſelbſt.

(1) einfache Pflichten nennt man die, welche, als Folgen eines Verpflichtungsakts, ſich nicht wieder in Theilpflichten auflöſen laſſen;

(2) zuſammengeſetzte, wenn mehrere Theilpflichten die Totalität einer ganzen Pflicht ausmachen.

d) Mit Rückſicht auf die Beſtehungsart der Pflicht und der Regel.

(1) ſtrenge Pflichten nennt man die, welche gar keine Ausnahme jemals zulaſſen;

(2) erläßliche können in gewiſſen Fällen Nachlaß erhalten. Auch hier gebe ich die Arten an, wie es gewöhnlich geſchieht; allein, ich muß anmerken, daß ich dieſen Unterſchied nicht anerkennen könne. Wir haben hier zu unterſcheiden, ob es rechtliche, oder unrechtliche Umſtände ſind, unter denen ein Erlaß Statt haben ſolle. Im erſten Falle kann keine Regel ſo gebieten, daß ſie nicht auf dieſe, die ihr entgegen ſind, ſollte Rückſicht genommen haben. Dieß iſt ihrer Abſolutheit nicht zuwider, wie man bey genauerer Unterſuchung finden kann; denn rechtliche Umſtände ſind auch bedingt nothwendige, aus denen der Menſch, wenn er zugleich Erſcheinung bleiben ſoll, nie heraus genommen werden kann. Nichts iſt alſo gewiſſer, als daß unter ſolchen Umſtänden, die Regel und die Pflicht ſtrenge ſeyn müſſen. — Auf unrechtliche Umſtände kann die Regel und das Geſetz, ſeiner Natur nach, nicht ſehen, es kann und darf ſie nicht vorausſetzen. Folglich, wenn ſolche

Um-

Umſtände, als Thatſachen, da ſind, kann auch keine Rede von einer Ausnahme vom Geſetze ſeyn und, wäre ſie auch denkbar: ſo wäre ſie doch unrecht, weil ſie etwas unrechtes vorausſetzt. Daher iſt ſie auch ſchon nicht mehr Pflicht. Wollen wir ächte praktiſche Geſetze mit Klugheitsregeln einerley ſeyn laſſen und auf willkürliche, d. i. unſere poſitiven, Geſetze ſehen, ſo muß dieſe Eintheilung freylich bleiben; oder vielmehr, alle Pflichten müſſen dann erlaßliche ſeyn.

2) Wenn auf eine Qualität geſehen wird.

a) auf die Qualität des Subjekts, welches Pflichten hat.

(1) ſubjektiv-perſönliche, wenn das verpflichtete Subjekt eine Perſon iſt;

(2) ſubjektiv-dingliche, wenn das Subjekt ein Ding iſt.

b) auf die Qualität des Objekts, dem die Pflicht zu leiſten iſt;

(1) objektiv-perſönliche, wenn das Objekt Perſon iſt;

(2) objektiv-dingliche, wenn das Objekt ein bloßes Ding iſt.

Sowol die ſubjektiv- als objektiv-dinglichen Pflichten ſind nur in den Gedanken unſerer poſitiven Legiſten möglich. Schon die gemeine Vernunft läßt ſich nicht einmal von Pflichten träumen, die ein bloßes Ding zu leiſten haben könnte, oder die ihm, als einem Dinge, zu leiſten wären. Ich weiß die Erklärung wol; aber dadurch wird nichts Widerſprechendes zu etwas Möglichem, viel weniger Wirklichem.

c) auf die Qualität der Materie der Regel und Pflicht:

(1) affirmative Pflichten entſprechen affirmativen Regeln und ihr Zweck iſt eine hervorzubringende Realität.

(2) negative Pflichten, welche auf eine Negation, Mangel u. d. gl. welche zu vermeiden und abzuweiſen ſind, gehen.

(3) limitirte Pflicht iſt überhaupt Pflicht, ſie hat einen allgemeinern Gegenſtand, eine Realität zum Objekte; aber

aber es iſt dabey eine Negation, indem das beſondere Objekt noch nicht näher beſtimmt iſt.

d) auf die Qualität der Form der Regel und Pflicht:

(1) vollkommene,

(2) unvollkommene Pflichten.

Auch dieſen Unterſchied, der ſeinen Urſprung unſern Legiſten verdankt, kann ich nicht anerkennen, beſonders dann nicht, wenn zugleich an äußere und Zwangspflichten dabey gedacht werden ſoll. Meine Gründe werden ſich nachher finden.

3) Wenn auf die Relation geſehen wird.

a) In Rückſicht der Form der Pflichten, hat man:

(3) kategoriſche. Dieſe beziehen ſich auf eine kategoriſch-gebietende Regel, die gar keine Bedingung vorausſetzt, ſondern eine Handlung als ſchon an ſich nothwendig vorſtellt.

(2) hypothetiſche, d. h. ſolche Pflichten, zu denen einer nicht anders, als unter eintretenden Bedingungen verpflichtet iſt.

b) In Rückſicht der Materie:

(1) Zwangspflichten, d. i. ſolche, zu deren Erfüllung das Subjekt durch Zwang angehalten werden darf.

Zwingen und verpflichten denke ich mir ſo, daß das Eine das Andere ſchlechthin und nothwendig ausſchließt. Verpflichten geſchieht nur durch Vernunftgründe; Zwingen läßt gar keine Gründe zu. Ich habe ſchon geſagt, daß ich weiter keine Zwangsgründe, als in den beliebten ſogenannten Geſetzen kenne und Zwangspflichten oder Pflichten um des Zwanges willen, erzwingbare, ſind ein Widerſpruch. Daher verweiſe ich hier wieder auf die Folge.

(2) Beliebige Pflichten nennt man die, welche dem Belieben der verpflichteten Perſon zur Erfüllung überlaſſen werden.

Denkt man ſich das dabey: ſo iſt kein Grund zur Verpflichtung da; denn legt man nur Gründe fürs Eine,

oder

oder fürs Andere vor und läßt es davon abhängen, ob die Perſon das Eine, oder das Andere beliebig thun will: ſo fällt Verpflichtung weg; da dieſe beſtimmt angibt und nöthigt. Sollen es Pflichten ſeyn, welche mit der Willensfreyheit — (nicht Willkür) — übereinſtimmen: ſo habe ich nichts dagegen; nur darf dann der unpaſſende Ausdruck: beliebig nicht gebraucht werden. In der praktiſchen Philoſophie kann die Rede nur von freyen Pflichten ſeyn.

c) In Rückſicht ihrer Quelle, Entſtehung und Abfolge:

(1) Sie ſind entweder natürliche Pflichten, d. h. ſolche, die ihren Grund in den ächten praktiſchen Geſetzen haben, welche uns die Vernunft a priori aufſtellt, — oder ſie ſind poſitive, welche daher Pflichten genannt werden, weil ſie ihren angeblichen Grund in ſolchen von Menſchen aufgeſtellten Geſetzen haben, die man für Geſetze auszugeben für gut gefunden hat.

(2) Sie können auch urſprüngliche und abgeleitete ſeyn. Soll der Menſch als ein der Moralität fähiges Weſen gedacht werden: ſo müſſen ſich auch Pflichten denken laſſen, die mit ſeinem Entſtehen auch zugleich da ſind. Dieſe ſind urſprünglich aufgelegte. Eine Pflicht heißt abgeleitet, wenn ſie ihren Grund in einer urſprünglichen hat. Ich muß eine gewiſſe Pflicht erfüllen, aus dem Grunde, weil ich ſonſt die urſprüngliche nicht erfüllen könnte.

(3) Sie ſind entweder mittelbare, oder unmittelbare. Jene fließen nicht geradezu und allein aus einem Geſetze, ſondern eine hinzugekommene Thatſache muß erſt das beſondere Geſetz anwendbar machen und eine Pflicht auflegen; bey dieſen hingegen fällt dieß weg.

d) In Rückſicht der Sphäre der Pflicht:

(1) Sieht man auf die ſubjektive Sphäre, d. h. darauf, ob eine beſtimmte ganze Pflicht von einer, oder mehr Perſonen zu leiſten ſey: ſo hat man einſame und

und gemeinſame Pflichten. Im erſten Falle iſt nur ein Subjekt; im andern ſind mehrere, durch welche die Materie der Pflicht nach mancherley Vertheilungen der Theilpflichten, oder der Zeit, zu leiſten iſt.

(2) Sieht man auf die objektive-Sphäre, d. h. auf ihr Nebeneinanderſeyn und ihre beſondern Gegenſtände nebſt deren Verhältniſſe zu und nebeneinander: ſo ſind ſie einſtimmige, oder ſolche, die jede ihren beſondern Gegenſtand ſo haben, daß ſie ungeſtört und ohne zu ſtören, ausgeübt werden können. Man nennt auch widerſtreitende und denkt ſich dabey ſolche, die in irgend einem Widerſpruche ſtehen und daher nicht nebeneinander ſeyn können. Allein, Pflichten, von denen der Philoſoph zu reden hat und welche ausſchließlich Pflichten heißen müſſen, können niemals kollidiren.

4) Wenn auf die Modalität geſehen wird:

a) auf die Modalität der Form.

(1) mögliche, oder problematiſche Pflichten, welche einer irgend einmal auszuüben haben kann;

(2) wirkliche, oder aſſertoriſche, die einer zu einer gewiſſen Zeit wirklich zu erfüllen hat;

(3) nothwendige, oder apodiktiſche, die einer zu aller Zeit hat, bey denen ſich keine künftige, oder ſchon gegenwärtige Zeit denken läßt, in der ſie ihm nicht Pflichten wären, er mag ſie itzt ſchon, oder noch künftig einmal zu beobachten haben.

b) auf die Modalität der Materie:

(1) innere Pflichten,

(2) äußere Pflichten.

Ueber eine genaue Beſtimmung beyder Arten der Pflichten iſt man uneinig, daher läßt ſich auch nur disjunktiv darüber reden, d. h. unter Vorausſetzung der einen, oder der andern Bedeutung. Einen Nominalunterſchied, der auf das ſich gründet, was dem Erkenntnißvermögen zunächſt liegt, will ich nicht verwerfen, man mag unter innern ſolche verſtehen, welche ſich nur

dem

dem Innern der verpflichteten Perſon und ihrem Gewiſſen zu erkennen geben, oder ſolche, die nur dem innern Sinne darſtellbar ſind und vom innern Richter allein beurtheilt werden. Allein, einen Realunterſchied unter dieſen ſogedachten und den äußern, deren entgegenſtehende Beſchaffenheit ſich hiernach leicht ergibt, kann ich, unter dieſer Vorausſetzung, nicht entdecken. Mir hat jede Pflicht ihren Grund und ihre Quelle im Innern, ihr Gegenſtand mag eine äußere Erſcheinung ſeyn, oder nicht; denn ich pflege nicht bey dem ſtehen zu bleiben, was mir zunächſt liegt. Das Aeußere, welches bey einer Pflicht, als Pflicht erſcheinen kann, iſt nichts weiter, als die Ausführung des im Innern vorgegangenen Endſchluſſes, der Regel, die im Innern iſt, zu gehorchen. Und, genau genommen, geht jede Pflicht auf den Menſchen, als Selbſtzweck, zurück, folglich auch auf ſein Inneres. Nimmt der Legiſt *einen* Realunterſchied an: ſo kann man ihm den gönnen; ſo lange er noch ſeine bisherigen Begriffe mit dem foro externo und interno verbindet, die denn leyder! oft mit einander im vernunftwidrigen Streite liegen.

c) auf die Modalität der Dauer:

(1) temporäre Pflichten ſind nur ſo lange zu beobachten, als eine gewiſſe Zeit dauert;

(2) nicht temporäre, dauern hingegen immer und erlöſchen niemals.

d) auf die Modalität des Zwecks:

(1) weſentliche Pflichten nennt man die, welche eine Perſon allemal hat, ſo lange ſie überhaupt dieß Weſen iſt, die alſo mit ihrem Weſen ſelbſt genau verbunden ſind, ohne welche ſie dieß Weſen nicht ſeyn könnte,

(2) zufällige ſind nur dann Pflichten, wenn veränderliche Zuſtände der Perſon eintreten, und inſofern ſie von Zufällen abhängen.

Nicht alle bisher nur ganz kurz beſchriebenen Dinge ſind auch Gegenſtände der praktiſchen Philoſophie, wenn ſie des Namens einer

einer Wiſſenſchaft werth ſeyn will. Iſt ihr Hauptzweck der: uns mit der erkennbar-höchſten Beſtimmung des Menſchen und mit dem Wege, auf welchen wir mit völliger Sicherheit zu ihr kommen können, bekannt zu machen und uns aufzufodern, ihn zu gehen: ſo darf ſie ſich auf nichts Unſicheres und Unbeſtimmtes, oder Unausgemachtes einlaſſen. Sie muß ſtrenge Wahrheit lehren, die allgemeingeltend iſt, ſich alſo nicht auf Wahrnehmungen und Erfahrungen beruft; ſondern allein aus reiner Vernunft a priori geſchöpft und in ſynthetiſchen Sätzen dargeſtellt iſt. Dieſe zur reinen Wiſſenſchaft geeigneten Lehren laſſen ſich freylich fragmentariſch vortragen; allein dieß bleibt doch für die Verkettung und zu einer gründlichen Ueberſicht des Ganzen immer mangelhaft und ſchwierig. Daher iſt ein ſyſtematiſcher Vortrag jenem vorzuziehen.

Sobald Menſchen dieſe Erde betraten, konnte ihre Vernunft praktiſch ſeyn. Es geſchahen Willenshandlungen, wenn gleich vermuthlich keine freyen nach bewußten Geſetzen der Vernunft. Nur eine oft widerholte Erfahrung konnte mit der Zeit, Anlaß geben, natürliche und techniſche Regeln zu entdecken, die anfänglich gewiß ſehr unvollkommen und wol nicht viel mehr, als bloße mechaniſche waren. Wie lange dieſer Zuſtand gedauert habe, in welchem Erfahrung alles war und Vernunft nur wenige Zeichen einer Anwendung und Kultur gab, läßt ſich nicht ausmachen, nicht einmal vermuthen. Gewiß aber iſts, daß dieſe empiriſchen Regeln endlich zuſammengeordnet und von nachdenkenden Männern einer, oder der andern Völkerſchaft unter einer Art der Grundregeln zuſammengefaßt wurden. Einen Mann, welcher dergleichen Lebensregeln mehrere inne hatte, auch ihre Befolgung wol Andern empfahl, nannte man damals einen Weiſen. Man befand ſich bey der Befolgung wohl, ſammelte daher aus tauſendfältigen Erfahrungen ihrer mehrere, verknüpfte ſie weiter und ſuchte ſie durch fortgeſetztes Denken auf Grundſätze, welche eine größere Allgemeinheit hätten, zurück zu führen. Späterhin wurden dieſe nützlichen Lehren, aus ſehr lobenswerthen Gründen, wenn Umſtände dazu auffoderten, rhapſodiſtiſch, in Allegorien, Fabeln, Sittenſprüchen und auf mancherley ſymboliſche Weiſe den Leuten mitgetheilt; aber an etwas einem feſten Syſteme Aehnliches

wurde noch ſowenig gedacht, als an reine Vernunft und einen eſoteriſchen Vortrag. Selbſt noch bey den erſten bekannten Weiſen unter den Griechen dachte man darauf noch nicht, und begnügte ſich damit, pſychologiſche und anthropologiſche Bemerkungen bey den Feſtſtellungen dieſer Klugheitsregeln anzuwenden. Die Anwendbarkeit derſelben war ihnen genug und ſie hielten den für einen Weiſen, der dieſe Regeln kannte und ſie gehörig anzuwenden verſtand. Mit dem Aufkommen der blos ſpekulativen Philoſophie kam auch in dieſes Fach mehr Einheit und man fing an, ſich nach theoretiſchen Gründen umzuſehen. Man blieb aber nur bey den Anwendungen dieſer Lehren im Leben und wußte noch nichts von einer reinen praktiſchen Vernunft, welche allgemeingeltende Geſetze für Willenshandlungen aufzuſtellen vermöge; vielmehr dachte man, wenn man aus empiriſchen Gründen räſonnirte, alles gethan zu haben, was der Vernunft möglich ſey. Bey allen dem war damalige Weisheit nichts anders, als eine höhere Art der Klugheit, die einige, nicht völlig ſichere Vernunftgründe *zu* ihrer Stütze haben ſollte. Man nehme das Syſtem des Ariſtippos und Epikuros, oder das des Zeno und man wird in ihnen dieſe Aehnlichkeit finden. Sie herrſcht ſogar bis auf die neuern und allerneueſten Zeiten fort, es mögen ſo mancherley Arten von neuen Syſtemen erdacht worden ſeyn, als man nur annehmen will. Man nahm auf guten Glauben an, prüfte freylich auch wol, warf weg, fand andere und beſſere Gründe, machte ſich des Synkretiſmus ſchuldig, wurde Eklektiker u. ſ. w. bey allen dem aber blieben immer noch wichtige Lücken und unausgemachte Sätze ſtehen, welche dieſe Syſteme noch nicht über jeden Vorwurf und Mangel zu erheben vermochten. Es wurden Verſuche gemacht, zwiſchen Weisheit und Klugheit einen Unterſchied feſtzuſetzen; aber ſie mußten mislingen. Der Name praktiſche Philoſophie wurde gebraucht; aber im Grunde war ſie nichts anders, als Anwendung theoretiſcher Lehren, ein Syſtem guter und nützlicher Vorſchriften, um einen gewiſſen Zweck, den man Beſtimmung des Menſchen nannte, zu erreichen und den jeder Philoſoph ſich nach ſeiner eigenen Idee bildete. Um dieſer ſchwankenden Vorſtellung ein äußeres feſtes Anſehen zu geben und die vorgeblichen Wahrheiten als

unum-

unumſtößlich anerkennen zu laſſen, kleidete man ſie in die mathematiſche Form endlich ein und glaubte nun, alles gethan zu haben, was Menſchen thun können. Aber die allerwichtigſte Frage, die ſie vor der Bearbeitung aller ihrer Syſteme hätten thun ſollen, war noch unbeantwortet und viele wollen ſie auch itzt noch nicht einmal thun. — Nur der Scharfblick und Tiefſinn eines Kant vermochte, ſo wie in die ganze Philoſophie, ſo beſonders in das praktiſche Fach derſelben diejenige Aufklärung hinein zu bringen, welche itzt von allen Unbefangenen mit Recht angeſtaunt wird. Seinem kritiſchen Auge entging es nicht, daß Philoſophie bis auf ihn noch nicht des hohen Ranges einer Wiſſenſchaft werth ſey, daß ihre Grundlagen noch bey weitem nicht die ſtrenge und nothwendige Allgemeinheit der Lehrſätze der Mathematik hätten; ſondern ſich auf einem kürzern, oder längern Wege auf Erfahrungsſätze zurückbringen ließen. Sollte Wiſſen etwas mehr ſeyn, als bloßes Meynen; oder, aus gewiſſen Gründen für gut halten: ſo mußte überhaupt erſt ausgemacht werden: ob der Menſch etwas wiſſen könne, d. h. ob er ſich aus ſubjektiv- und objektivzureichenden Gründen von etwas überzeugen könne; ferner, ob eine Wiſſenſchaft auf eine ſolche Art möglich ſey, daß ſie keine Rückſicht auf irgend etwas nähme, was ſich am Ende auf gemachte Wahrnehmungen und Erfahrungen gründet. Er foderte dazu ſolche Sätze, die, wenn ſie keiner ſyſtematiſch dargeſtellten Wiſſenſchaft angehören wollten, von ſynthetiſcher Art ſeyn ſollten. Aber alles dieß fand er bey ſeinen Unterſuchungen nicht und mußte daher durch ſeine Kritik der reinen Vernunft erſt den wahren Grund zu aller Philoſophie, als Wiſſenſchaft, legen. Um aber eine ſo nöthige Reformation der ganzen Wiſſenſchaft zu vollenden, oder doch ihre Vollendung vorzubereiten, ſetzte er den Begriff des Praktiſchen endlich einmal dahin feſt, daß nur das praktiſch zu nennen ſey, was eine Beziehung der reinen von jeder Erfahrung abgeſonderten Vernunft auf den Willen des Menſchen habe. So bewies er in ſeiner Kritik der praktiſchen Vernunft, daß die Vernunft a priori allgemeingeltende Geſetze entdecken und dadurch einen Einfluß auf die Willenshandlungen bekommen, d. h. praktiſch ſeyn könne. — Vielen gingen nun endlich die Augen auf und ſie wurden

es gewahr, daß ſie bisher nur Klugheit an Statt Weisheit gelehrt und jene für dieſe genommen hatten. Viele blieben dagegen, weil ſie den Philoſophen nicht erreichen konnten, oder auch aus Liebe zur Bequemlichkeit und zum alten gewohnten Syſteme, bey ihren Vorurtheilen und verſchreyen jene. Der rechtſchaffene alte Mann dringt ſeine gefundenen Wahrheiten niemanden auf und beſcheidet ſich gern, daß auch er ein Menſch iſt. Man konnte es auch erwarten, daß Mancher bey aller Verehrung gegen ſeinen großen Lehrer, dennoch in manchen Stücken von ihm abweichen mußte und dieß macht dem menſchlichen Forſchungsgeiſte wahre Ehre, wenn dieſe abweichenden Männer — was doch niemand ausmachen kann — auch gleich irren ſollten.

Man erwarte hier keine vollſtändige Literatur deſſen, was man bisher unter dem Namen praktiſcher Philoſophie und in ſo vielen heterogenen Fächern ſyſtematiſch und rhapſodiſtiſch vorgetragen hat. Nicht, als wollte ich die Brauchbarkeit aller dieſer Werke herabſetzen; ſondern nur, weil ſie nichts anders als Klugheitsregeln, oder Regeln der Kunſt enthalten, die von Wiſſenſchaft des Praktiſchen ganz abzuſondern ſind. Ich nenne nur die wichtigſten neuern Werke ſeit der Reformationsepoche der Philoſophie und zwar nur die, welche das Allgemeine betreffen. Noch wenige, aber unſerer ganzen Aufmerkſamkeit werthe Schriften:

1. Im: Kant's Grundlegung zur Metaphiſik der Sitten. Riga. 1785.
2. Deſſ. Critik der praktiſchen Vernunft. Riga. 1788.
3. Deſſ. Metaphyſik der Sitten in zwey Theilen. (Rechtslehre und Tugendlehre). Königsb. 1797.
4. J. H. Abicht's kritiſche Unterſuchung über das Willensgeſchäft. Frankf. a. M. 1788.
5. Deſſ. allgemeine praktiſche Philoſophie. Leipzig. 1798.
6. Fr. W. D. Snell's Menon, oder Verſuch, in Geſprächen die vornehmſten Punkte aus der Kritik der praktiſchen Vernunft des H. Kant zu erläutern. Mannh. 1789.
7. J. G. L. Kieſewetter über den erſten Grundſatz der Moralphiloſophie. 2 Theile. Berlin. 1789. 90.

8. C. L. Reinhold's Briefe über die Kantiſche Philoſophie. (der 2te Band.) Leipzig. 1792.

9. Deſſ. Beyträge zur Berichtigung bisheriger Misverſtändniſſe der Philoſophen. (der 2te Band.) 1794.

10. M. G. U. Braſtberger's Unterſuchungen über Kant's Kritik der praktiſchen Vernunft. Tübingen. 1792.

11. J. G. Fichte's Grundlage der geſammten Wiſſenſchaftslehre. Leipzig. 1794. (dritter Theil.)

12. C. G. Bardili's allgemeine praktiſche Philoſophie. Stuttgard. 1795.

13. Deſſ. Urſprung des Begriffs von der Willensfreyheit. Stuttg. 1796.

14. Joh. Lenz über die Beſtimmung des Menſchen. 1796.

15. C. F. Michaelis über die ſittliche Natur und Beſtimmung des Menſchen, erſter Band. Leipz. 1796. zweeter Band. 1797.

Auch die Prolegomenen und andern Einleitungen in das Naturrecht und in die eigentliche Moral enthalten vieles, das hierher gehört.

Erſtes Kapitel.

Der Menſch, als Erſcheinung in der äußern Sinnenwelt.

§. 1.

Die Natur des Menſchenkörpers.

Wenn das Wort: Natur beſonders auf dem Körper des Menſchen angewendet wird: ſo denkt man ſich dabey das urſprüngliche und unveränderliche Eigene, welches dieſen Körper zu dem macht, was er iſt. Man muß geſtehen, daß, wenn von dieſem Körper,

als Dinge an ſich die Frage iſt, durch dieſe Antwort nichts erklärt werde; aber wundern kann man ſich darüber nicht, wenn man bedenkt, daß wir von Dingen an ſich keine Erkenntniß haben können. Dagegen aber können wir uns aus Anſchauungen einen Begriff von ihm erwerben, weil er ein Phänomen in der Sinnenwelt iſt und alles, was ihn angeht, zu den Erſcheinungen in der Erfahrung gerechnet werden muß. Seinem Aeußern nach, welches ſich unſern Sinnen ſogleich zu erkennen gibt, hat er das mit andern Körpern gemein, daß er aus Theilen zuſammengeſetzt iſt, folglich im Raume, außerhalb unſern Gedanken und in der Zeit wirklich da iſt. Er iſt aber noch beſonders von derjenigen Gattung, welche wir Thierkörper nennen, da er gewiſſe anders eingerichtete Organen hat, durch welche ein anderes mit ihm innig verbundenes Weſen Wirkungen zu äußern vermag. Bey einer nähern Unterſuchung entdecken wir bey ihm, ſo wie bey einer jeden Materie, eine gewiſſe Kraft, da er Wirkungen äußert, die uns mit Recht auf eine Urſache ſchließen laſſen. Zwar kennen wir das Weſen einer Kraft überhaupt nicht näher, als daß wir uns in ihr ein Etwas denken, welches den Grund von Erſcheinungen und Wirkungen enthält; aber dennoch können wir unterſuchen, ob eine Kraft den letzten und zureichenden Grund derſelben in ſich ſelbſt, oder außer ſich habe; oder, ob ſie für ſich allein im Stande ſey, eine Reihe von Erſcheinungen beliebig anzufangen, oder nicht. Wenn nun gleich ein jeder Körper, folglich auch der des Menſchen eine Kraft iſt, oder, wenn man lieber will, eine Kraft hat: ſo kann dieß doch eine ſolche ſeyn, die von ſich ſelbſt allein aus keine Erſcheinungen, die in die Sinne fallen, hervorbringen kann; ſondern, die erſt durch ein ihr fremdes Weſen gleichſam in Wirkſamkeit geſetzt werden muß, ſich alſo wie eine Maſchine verhält. Daß dieß der Fall auch beym Menſchenkörper ſey, wird anderswo bewieſen und daher heißt es: dieſer Körper ſey eine todte Kraft; da wir hingegen die eine lebendige nennen, welche aus ſich ſelbſt und ohne außer ſich zu haben, was ſie zum Wirken beſtimmte, Urſache wird.

§. 2.

§. 2.

Geſetz dieſer Kraft.

Auch ſelbſt als eine todte, einer fremden Einwirkung fähige Kraft betrachtet, bringt der Menſchenkörper Wirkungen, vermöge ſeiner Natur, hervor. An dieſen Wirkungen läßt ſich die Materie und die Form, d. h. die Art, wie gewirkt wird, unterſcheiden. Oft wiederholte Beobachtungen leiten uns, wie ſchon vorhin geſagt iſt, auf den Schluß, daß ſich gewiſſe Gründe denken laſſen, nach denen dieſes und ſo erfolgt. Dieſe Gründe, als Geſetze gedacht, können keine andere, als ſolche ſeyn, die dem Körper fremd ſind; denn aus ſich ſelbſt kann er ſie, weil er Materie iſt, nicht entwickeln und, da er nicht Selbſtzweck ſeyn kann: ſo müſſen ſie außer ihm in einem Selbſtzwecke liegen. Der Körper kann alſo keiner Freyheit fähig ſeyn; ſondern muß unter einem Geſetze der phyſiſchen, oder materiellen Natur ſtehen, dem er ſchlechthin und allemal auf das genaueſte zu gehorchen, vermöge ſeiner Natur, als Körper, gezwungen iſt. Unter dieſem mit voller Strenge gebietenden Naturgeſetze für die blos materielle Welt ſtehen alſo alle Erſcheinungen, die wir an dem Körper wahrnehmen, als Wirkungen einer und derſelben Kauſſalität.

§. 3.

Das Leben.

Das Leben eines organiſchen Weſens überhaupt, wozu auch der menſchliche Leib gehört, beſteht darin, daß die Materie nach den Geſetzen der Organiſation wirkſam iſt. Ein ſolches Geſetz iſt z. B. daß ein ſolches Weſen ein anderes ſeiner Gattung erzeugt, — daß es wächſt, oder rohen Stoff zu ſich nimmt, den es weiter für ſich bearbeitet u. ſ. f. Solange dieſe und ähnliche Wirkungen vor ſich gehen, ſagen wir: das organiſche Weſen lebt. So lebt die Pflanze, ſolange die Säfte in ihr aufſteigen und in ihr weiter bereitet werden — und der Menſchenkörper, ſolange

die organiſchen Bewegungen z. B. die der Gedärme und der Verdauung vor ſich gehen.

Das Leben eines animaliſchen Weſens iſt gleichſam höherer Art, weil hier zu einer blos organiſchen Materie noch etwas hinzukömmt, was wir überhaupt Geiſt nennen. Hier ſteht der Organiſmus der Materie noch in einem beſondern und engen Zuſammenhange mit dieſem Weſen, das beym Menſchen beſonders eine Seele heißt. Dieſer Geiſt, den wir hier nur noch als eine Erſcheinung anſehen, indem wir nur aus dem Erfahrbaren auf ihn ſelbſt ſchließen, kann der organiſchen Materie Geſetze geben, nach denen ſie wirken ſoll und ſolange dieſe Wirkungen erfolgen, dauert auch das animaliſche Leben; oder, die Materie iſt belebt und gehorcht dieſen Geſetzen unverbrüchlich, wenn es ihr nur phyſiſch möglich iſt. Die Wirkungen, welche dann erfolgen, nennt man thieriſche, beſſer aber, animaliſche, die ebenfalls nach Naturnothwendigkeit geſchehen. Das Thier kann ſich frey herumbewegen, wenn es will, d. h. ſobald der Geiſt des Thieres der Maſchine den Befehl gibt, ſich von der Stelle zu begeben: ſo geſchieht dieß auch gewiß und es iſt nicht nöthig, daß noch eine Nebenurſache hinzukomme, nm dieſe Wirkung hervorzubringen.

Die Erfahrung, welche wir an den in die Augen fallenden Wirkungen eines Menſchenkörpers machen und die von der bloßen Organiſation nicht herkommen können, belehrt uns ſchon, daß mit der organiſchen todten Kraft eine andere lebendige Selbſtkraft, d. i. eine Seele, ein Geiſt verbunden ſeyn müſſe, der, ſolange er der organiſchen Maſchine zu wirken befiehlt, ſie belebt, oder ihr das animaliſche Leben gibt. Wir ſehen es demnach, als Thatſache und aus Erſcheinungen ein, daß dieſer Geiſt auf den Körper wirken und ihn nach Geſetzen regieren kann; aber, weder Thatſachen, noch ein Räſonnement a priori vermag uns die Art anzugeben, nach welcher dieſe Einwirkung geſchieht. Wir ſuchen, uns zu erklären und etwas aufzufinden, das uns angeben ſoll, worin das Belebt- und Beſeeltſeyn beſtehe; aber es iſt nur die letzte Thatſache, die wir kennen und wir bleiben weit davon entfernt, uns dieſe Thatſache begreiflich machen zu können; oder zu erklären, wie dieß zugehe.

Der

Der Grund dieſer Unwiſſenheit liegt darin, weil wir die Natur ſelbſt ſowol der Seelen- als Körperkraft nicht kennen können, da ſie ein Ding an ſich iſt, welches ſich uns nur durch ſeine Wirkungen in den Erſcheinungen zu erkennen geben kann. — Wir bemerken, ebenfalls als Thatſache, eine Einwirkung des Körpers auf den mit ihm verbundenen Geiſt, aber aus demſelben Grunde ſehen wir das Wie nicht ein und wiſſen nur, daß es ebenfalls nach Naturgeſetzen geſchieht, die wir nicht näher kennen, da wir nur wiſſen, was vorgeht und daraus auf ein Daſeyn der Geſetze ſchließen. — Naturgeſetze ſind ſie daher, weil ſonſt der Körper nicht dieſer Körper und die Seele nicht dieſe Seele wäre, welche eben dadurch, daß ſie dieſe uns unerklärbare Natur haben, in einer wechſelſeitigen Einwirkung ſtehen. Ein Geiſt, welcher mit gar keinem Körper, oder mit einem, der eine andere Natur hätte, verbunden wäre, müßte auch anders eingerichtet ſeyn, eine andere Natur haben, anders wirken und nach andern Geſetzen ſeinem Körper befehlen. Dieſe alſo würden immer Geſetze bleiben, die aus den Naturen beyder flöſſen.

§. 4.

Zuſammenhang des Menſchenkörpers mit andern Körperweſen.

Nur aus Erfahrungen a posteriori wiſſen wir es, daß die uns bekannten Körper alle in einem ſolchen Zuſammenhange und in einer ſolchen Verbindung mit einander ſtehen, daß ſie durch ihre materielle Subſtanz ſelbſt auf einander wirken und Veränderungen einer an dem andern hervorbringen können. Ihr Verhältniß iſt, ſobald Erſcheinungen vorkommen, ein Kauſſalverhältniß. Läßt uns der eine Körper eine Wirkung an ſich bemerken: ſo finden wir den Grund von ihrem Daſeyn in einem andern, d. h. der andere enthält die Urſache, weil er auch eine Kraft iſt. Bleiben wir bey dem Gedanken an eine bloße Körperwelt und denken noch gar nicht daran, daß auch Geiſter mitwirken können: ſo findet es ſich, daß dieſe wechſelſeitige Einwirkung, dieß Verurſachen und Verurſacht-

werden

werden nur nach mechaniſchen Geſetzen erfolgen könne. Derſelbe Fall bleibt auch, wenn wir einen dieſer Körper den eines Menſchen ſeyn laſſen. Alles, was ihn von allen Seiten her berührt und von ihm berührt wird, iſt phyſiſcher Körper. Man denke ſich ein ſolches Aneinandergrenzen aller Körper, das kein Gedankending iſt, ſondern in einer phyſiſchen Welt wirklich iſt und nehme nun an, daß in irgend einem Punkte eine Veränderung durch ein Etwas, das wir noch nicht näher beſtimmen wollen, angefangen werde: ſo entdeckt es ſich, daß dieſe Veränderung des zuerſt geſetzten Körpers in demjenigen, welcher ihn berührt, wieder eine Veränderung hervorbringt, alſo, jene wieder Urſache von dieſer wird. Der erſte Körper zeigt daher Wirkung und Urſache zugleich. Eben ſo der zweite Körper und alle folgenden, welche in einer phyſiſchen Berührung und ſo ſtehen, daß die Urſache auf ſie wirken kann. Keiner, der zwiſchen dem erſten und letzten Körper liegt, vermag durch ſich ſelbſt — weil er nur eine todte Kraft iſt — den Eindruck zu verhindern, der auf ihn von dem nächſten Körper her geſchieht und eben ſo muß er auch wieder Urſache zu derjenigen Wirkung werden, die an dem folgenden vorkömmt. Wir können uns dieſes als eine lange ununterbrochene Reihe von Erſcheinungen vorſtellen, die in einem Menſchenkörper endet, an dem wir die Wirkung und das Bewirkte anſchauen. Allein, bey dieſem Menſchenkörper kann der Kauſſalzuſammenhang nicht aufhören. Er ſetzt die Reihe auf dieſelbe Art fort, wie ſie vor ihm war und wir würden genöthigt ſeyn, eben dieſe Reihe ins Unendliche fortzudenken, wenn es nichts gäbe, was ſie aufhalten, unterbrechen und ihr eine andere Richtung geben könnte. Nach unveränderlichen Geſetzen des Mechanismus erfolgen jene Wirkungen alle; wir mögen ſie bey dieſem, oder bey einem andern Körper in der Reihe wahrnehmen. Zwo Fragen laſſen ſich hier thun: was iſt es, das eine ſolche Reihe von Urſachen und Wirkungen anfängt? und wodurch wird dieſe Reihe unterbrochen und wodurch bekömmt ſie eine andere Richtung? Beyde Fragen können zugleich beantwortet werden. Es kann kein Körper ſeyn, der dieſe Reihe, wir mögen ſie auch noch ſoweit zurück verlängern, anfinge. Die Erſcheinungen ſind alle im Raume und in der Zeit und eine todte Kraft, wie doch die Körper ſind, kann

nicht

nicht aus ſich ſelbſt allein eine Wirkung hervorbringen. Dieß kann nur eine Selbſtkraft, ein Geiſt. Die letzte Urſache aller an den Körpern bemerkbaren Erſcheinungen liegt alſo in einem Geiſte, der die Reihe aus ſich ſelbſt anfängt. Daſſelbe gilt von der Unterbrechung derſelben. Mechaniſch würde ſie der erſten wirkenden Urſache, die wir uns ſinnlich als durch einen Stoß wirkend vorſtellen können, folgen; wenn nicht unterweges eine Selbſtkraft eine neue Reihe aus ſich anfinge, welche jene erſte ändert. Durch eine ſolche Abänderung wird an der Stätigkeit der Reihe nichts geändert; denn ſollte dieß ſeyn: ſo müßte man ſich denken können, daß in demſelben Momente, da die Aenderung vorgeht, ein Glied aus der Kette ganz und gar verſchwände und ſich zwiſchen den zurückbleibenden nächſten Gliedern kein Zuſammenhang annehmen ließe. In dem Fortgange der Reihe werden Körper zerſtört, aber ſie verſchwinden nicht und ihre Zerſtörung beſteht nur darin, daß ſie für dieſe Reihe der Erſcheinungen nicht mehr paßlich ſind, es aber dennoch für eine andere bleiben. Wird ein mitten inne liegender Körper zerſtört: ſo wird der Zuſammenhang der ihm nächſten zu dieſer Reihe gehörigen Körper, der vorher ein mittelbarer war, nun ein unmittelbarer, da ſie ſich nun, ohne Dazwiſchenſeyn eines Dritten berühren. Der Unterſchied beſteht demnach in weiter nichts, als daß der Weg abgekürzt iſt, übrigens aber geſchieht daſſelbe. Solcher Reihen können nun unendlich viele auf den Menſchenkörper zulaufen, d. h. es können unendlich viele Wirkungen von außen her an ihm hervorgebracht werden und nach allen Seiten hin kann er wieder Urſache zu Wirkungen, in andern Körpern werden, weil er auf allen Seiten von Körpern wirklich berührt wird und die Möglichkeit einer Fortpflanzung des empfangenen Eindruckes da iſt.

§. 5.

Reſultat.

Aus dieſem Wenigen, was den Körper des Menſchen betrifft und was in der Anthropologie weiter entwickelt werden muß, ergibt

gibt ſich ſchon, daß hier von keiner Philoſophie, wenn ſie Wiſſenſchaft ſeyn will, die Rede ſeyn könne. Es iſt nur Betrachtung eines Phänomens, welches uns in der Anſchauung gegeben iſt; folglich eines Etwas a posteriori. Freylich können wir von der Erſcheinung zum Nichterſcheinenden aufſteigen, wir können den Urſachen nachforſchen und die Geſetze finden; aber alle dieſe würden uns gar nicht erkennbar ſeyn, wenn wir ſie nicht aus Wahrnehmungen a posteriori erſchlöſſen und eben daher kann uns niemand dafür ſtehen, daß die Geſetze allgemein- und immergeltend ſind. Wir halten ſie dafür, weil wir keine Erfahrungen haben, die das Gegentheil darthäten. Allein, damit kann ſich der Philoſoph nicht begnügen; denn er forſcht nur nach dem, was ausgemacht allgemeingeltend und nothwendig iſt. Er kann und darf nur von der Vernunft a priori lernen. Auch an etwas Praktiſches iſt hier nicht zu denken. Die Frage iſt allerdings nach Zwecken, Geſetzen, Wirkungen u. ſ. f. aber dieſe Zwecke ſind blos Zwecke der Materie; die Geſetze ſind mechaniſche und Geſetze der Körperwelt. Die Wirkungen erfolgen nothwendig und ſo, daß der Körper ſich weder ihrer, noch der von Urſachen herkommenden Eindrücke bewußt iſt. Alles das aber ſtreitet mit dem, was wir praktiſch nennen, denn bey dieſem hat man nur an eine unter Geſetzen der Freyheit ſtehende Selbſtkraft zu denken, welche aus eigener freyer Entſchließung handelt und nicht blos, wie der Körper wirkt.

Zweytes Kapitel.

Der Menſch, als Sinnenweſen.

§. 6.

Sinne des Menſchen.

Man kann den Menſchen überhaupt ein Sinnenweſen nennen, inſofern er etwas iſt, was von den Sinnen angeſchauet werden

kann und welches ſelbſt Sinne zum Anſchauen hat. Im erſten Falle wird der Menſch als Objekt der Sinne, im andern als Subjekt und Subſtrat betrachtet, dem ſie inhäriren. Hier iſt nur von dem letztern die Rede.

Der Menſch hat Sinne, heißt nichts anders, als, er hat die Fähigkeit, gewiſſe Eindrücke in ſich aufzunehmen; oder von ſeinen Sinnorganen afficirt zu werden. Dieſe Fähigkeit befindet ſich nur in der Seele und ihre Natur muß in der Pſychologie näher enthüllt werden. Jener Ausdruck heißt aber auch, er hat Empfindungsfähigkeit, von welcher das Anſchauungsvermögen, als ein Thätiges, zu unterſcheiden iſt. Hat irgend ein Gegenſtand, der auf ein Sinnenorgan wirken konnte, wirklich darauf gewirkt und iſt ſich die Seele dieſer Einwirkung bewußt geworden: ſo bildet die Verſtandeskraft eine Vorſtellung daraus, die eben daher eine ſinnliche genannt wird. Iſt der wirkende Gegenſtand außerhalb der Seele: ſo kann er nicht anders, als unmittelbar auf den äußern Sinn und ſeine bekannten Organen wirken; iſt es aber ein Gegenſtand, der in der Seele ſelbſt vorkömmt, wenn ihm auch gleich ein äußerer zum Grunde liegen ſollte: ſo kann er nur auf das Organ des innern Sinnes wirken.

§. 7.

Natur der Sinnlichkeit.

Dieſe beſteht, nach dem Vorigen, darin, daß ſie, als beſonderes Subſtrat betrachtet, nicht Eindrücke ſinnlicher Art hervorbringt, oder ſich thätig beweiſet; ſondern daß ſie die ſubjektive Möglichkeit enthält, daß ſinnliche Gegenſtände auf ſie wirken können. Sie verhält ſich alſo leidend gegen ſie, ſie nimmt auf und empfindet, und das, was ſie aufnimmt, iſt von einem äußern oder innern Gegenſtande gewirkt. In dieſer Natur der Sinnlichkeit ſind gewiſſe Geſetze gegründet, oder machen ſie vielmehr aus, nach denen ſie ſelbſt ihre Empfänglichkeit äußert. Dieſe Geſetze ſind theoretiſcher Art und ſo beſchaffen, daß ſie, wenn Sinnlichkeit das bleiben ſoll, was ſie iſt, nicht anders Statt haben können

nen und ihren Urſprung zugleich mit dem Menſchen haben. Raum und Zeit, als reine Anſchauungen, enthalten allemal die Bedingung, unter welcher ein Gegenſtand auf die Sinnlichkeit wirken kann und ohne dieſe läßt ſich die Sinnlichkeit nicht als empfänglich denken. Nur das im Raume ausgedehnte kann für den äußern, und das in der Zeit Vor- und Nachgeordnete kann für den innern Sinn Gegenſtand werden.

§. 8.

Reſultat.

Sinne hat der Menſch urſprünglich. Er muſte ſie haben, wenn er ein Weſen für eine Sinnen- und Körperwelt ſeyn ſollte. Ohne Geſetz konnten dieſe Sinne ihren Dienſt nicht leiſten; ſie muſten alſo aus ihrer Natur von ſelbſt ſchließen und Naturgeſetze ſeyn, die wir nur empiriſch kennen lernen können. Die Sinne können weiter nichts, als dem Verſtande Stoff liefern, aus dem er Vorſtellungen und Begriffe bilden kann. Sie ſelbſt wirken nicht unmittelbar auf den Willen und können daher für ſich in der praktiſchen Philoſophie gar nichts gelten, oder über irgend etwas entſcheiden. Jedoch darf man auch dabey nicht vergeſſen, daß dem Worte Sinnlichkeit unverdienterweiſe ein übler Begriff angehängt ſey, wie wir in der Folge ſehen werden. Auch läßt ſich nicht im eigentlichen Verſtande über die Sinne und über die Geſetze ihrer Empfänglichkeit wiſſenſchaftlich reden, da alles auf Vorſtellungen beruht, die nur a poſteriori ſind und blos analyſiſche Sätze liefern.

Drittes Kapitel.

Der Menſch, als wollendes Weſen.

Erſter Abſchnitt.

Der Menſch, als wollendes Weſen überhaupt.

§. 9.

Die Natur des Willens.

Es iſt ein Hauptfehler, zu dem ſelbſt die Philoſophen keinen geringen Anlaß gegeben haben, daß man ſich die Seele aus mehrern Theilvermögen und Fähigkeiten zuſammengeſetzt denkt. Die Seele iſt nur eine einzige Selbſtkraft. Um der leichtern und unverworrenen Ueberſicht willen unterſcheidet der Philoſoph bey ſeinen Forſchungen. Allein dieß Unterſcheiden in Gedanken berechtigt niemanden, ſich es als eine reale Trennung zu bilden und ſich zu überreden, als ſey der Sinn oder der Verſtand von der Vernunft und dem Willen ſo zu unterſcheiden, daß ſie nur neben einander, jedoch in der engſten Verbindung ſeyen. Die einzige Seelenkraft iſt bald auf dieſe, bald auf eine andere Art wirkſam, je nachdem ihre Gegenſtände beſchaffen ſind. Hat ſie ſolche, welche empfunden, wahrgenommen und angeſchauet werden können: ſo bearbeitet ſie dieſe nach dieſer beſondern Beſchaffenheit und heißt dann Erkenntnißvermögen, und unter beſondern Umſtänden, Verſtand. Sind es Gegenſtände, welche entweder geradezu, oder durch Hülfe ſchon bearbeiteter Vorſtellungen zu Handlungen auffodern: ſo behandelt ſie ſie unter dem Namen des Willens. — Ueber die Zahl der ſogenannte Grundkräfte der Seele mögen ſich die Theoretiker erklären; aufs Praktiſche hat dies geringen Einfluß.

Ge-

Gewiß iſts, daß wir die Erkenntniß unſers Willens nicht anders, als aus Thatſachen zuerſt nehmen müſſen; denn ohne dieſe wiſſen wir auch ſchon von ſeinem Daſeyn nichts. Eine ſolche Thatſache, die wir bey einiger Aufmerkſamkeit, auf das, was in uns vorgeht, wahrnehmen können, iſt dieſe: wir werden uns bewuſt, daß die Vorſtellung von einer gewiſſen Art der Gegenſtände unſere Seelenkraft auffodert, dieſe Gegenſtände zu realiſiren. Dieß iſt unwiderſprechlich wahr und daher können wir darauf weiter fortbauen. — Ob man nun gleich dieſes ganz deutlich vor ſich hatte: ſo hat man doch dem Wollen und Willen einen falſchen Begriff gegeben, der noch überall herrſcht. Im gemeinen Sprachgebrauche bedeutet: wollen ſehr oft, einen Vorſatz, eine beſchloſſene Abſicht haben u. ſ. f. Diejenigen, welche etwas richtiger reden wollen, verſtehen darunter: ein Wählen und ihnen iſt Wille und Wahlvermögen, oder Willkür (von: wollen, und küren, d. i. wählen) einerley. Jedoch unterſcheidet man noch thieriſche Willkür von der freyen, wenn man überhaupt die Wirkſamkeit nach Vorſtellungen darunter verſteht. Ueber dieſe Wörter ſehe man die Einleitung nach. Wenn man die thieriſche Willkür der vernünftigen und freyen entgegenſetzt: ſo verſteht man unter jener die Wirkſamkeit der Seelenkraft, wenn und ſofern man von Vorſtellungen aus ſinnlichen Gegenſtänden beſtimmt wird und unter der andern, wenn nur vernünftige Vorſtellungen auf dieß Vermögen wirken. — Die Natur des Willens beſteht im Handeln, d. h. in der Wirklichmachung der Vorſtellungen. Hierin, glaube ich, liege auch der Unterſchied von dem, was man Begehrungsvermögen nennt. Ich kenne nur eins, deſſen Natur ich in einem Verlangen nach dem finde, was mein Urtheil mir als das Beſte und Wünſchenswertheſte unter Mehrern vorſtellt. Hierzu kann allerdings eine Art des Strebens mit einer gewiſſen Luſt, die ich zu dem Gegenſtande habe, kommen; aber dieß Streben iſt, wie ich mir die Sache vorſtelle, noch kein wirkliches Handeln und demnach kein Wollen ſelbſt, obgleich mit dieſem ſehr nahe verwandt. Sollte man aber jenes nicht mit mir finden können: ſo will ich nachgeben und Begehren als Wollen einer beſondern Art der Gegenſtände betrachten laſſen. Auch die Natur der

der praktiſchen Vernunft finde ich von dem Willen verſchieden. Vernunft iſt mir die Seelenkraft, inſofern ſie Vorſtellungen und Begriffe von dem bildet, was das Höchſte, Letzte und Unbedingte in jeder Art iſt. Praktiſch wird ſie, wenn dieſe Begriffe ſolche ſind, welche Gegenſtände des Willens werden und als ſeine Zwecke gedacht werden können. Die Vernunft kann irren, ſie kann ſich etwas als das Abſolutletzte vorſtellen, was es doch nicht iſt, ſie kann ſich auch ein Abſolutletztes vorſtellen, welches nie Gegenſtand des Willens werden ſoll; folglich kann ſie ſich einen praktiſch-falſchen Begriff von einem ſolchen machen, wenn ſie nicht den Begriff von der letzten wahren Beſtimmung der Menſchheit hat. Sie kann daher auch nicht mit Freyheit einerley ſeyn; denn dieſe iſt nur abhängig von jener und findet niemals Statt, wenn ſie nicht auf ſie allein geht.

§. 10.

Naturgeſetz des Willens.

Betrachten wir die Natur der Seelenkraft von der Seite her, wo ſie Wille genannt wird: ſo finden wir folgendes Naturgeſetz: der Willle kann nicht anders zum Handeln beſtimmt werden, als wenn ein Bewuſtſeyn von einem Gegenſtande da iſt, welcher von ihm bewirkt werden kann.

Der Wille kann nie ſeine Thätigkeitskraft äußern, als, wenn eine Vorſtellung vorher gegangen iſt. Wenn man will: ſo will man ein Etwas und dieß Etwas muß im Bewuſtſeyn vorkommen. Allein, es kann auch ein Wollen geben, wenn man dunkele und verworrene Vorſtellungen von dem gewollten Gegenſtande hat und ſo kann das Bewuſtſeyn auch ein noch unbeſtimmtes ſeyn. Dieß Geſetz ſagt uns alſo noch nicht, was es eigentlich ſey, was Gegenſtand der Seelenkraft, als Willens, werden könne. Um dieß der Wahrheit gemäß angeben zu können, müſſen wir etwas weiter zurück gehen und immer die Natur des Willens fragen; oder, wir müſ-

müſſen die in uns ſelbſt vorgehenden Thatſachen, die ſich in der Zeit folgen, genau beobachten.

Wir können uns bewuſt werden, daß wir irgend einen Gegenſtand erkennen, wir können uns aber auch bewuſt werden, daß aus dem Erkennen einer gewiſſen Art der Gegenſtände noch etwas mehr, als bloße Vorſtellung, entſtehen, welches wir ein Fühlen derſelben nennen. Ein drittes Bewuſtſeyn iſt das des Wollens, und dieß unterſcheidet ſich von jenen ſehr deutlich. Soll alſo der Wille nur auf etwas vorhergegangenes handeln können: ſo iſt ein dreyfacher Fall möglich: entweder ein bloßer Gegenſtand des Erkenntnißvermögens, oder einer des Gefühlvermögens allein, oder einer für beyde iſt es insbeſondere, der den Willen vollſtändig zum Handeln auffodern und leiten kann. Der Gegenſtand der Vorſtellung allein kann es nicht ſeyn, weil ſich Beyſpiele genug finden, daß einer bey den richtigſten Vorſtellungen dennoch ihnen nicht gemäß handelt. Man ſagt zwar wol, daß man von einem Gefühle zu Handlungen aufgefodert ſey, aber Gefuhl läßt ſich nicht denken, wenn keine Vorſtellung vorhergegangen iſt. Es allein fodert nur zum Materiellen des Handelns auf, und die Vorſtellung nur zum Formellen. Die Folge iſt alſo dieſe: ſoll unſer Wille dieſer Wille ſeyn, dieſe Natur haben: ſo leiten wir aus ihr dieſes ab, daß er nicht anders zum Handeln beſtimmt werden könne, als durch einen Gegenſtand, welcher erkennbar und fühlbar zugleich iſt; daß dieſer Gegenſtand ein ſolcher ſeyn müſſe, welcher ein uns erreichbares Gut enthalte, u. ſ. f.

§. 11.

Weitere Erklärung.

Wenn ein Wille durch gar keine Vorſtellungen; ſondern ohne Bewuſtſeyn irgend eines Grundes, blos mechaniſch zum Handeln aufgefodert wird: ſo ſagen wir ein Inſtinkt habe es gethan, kein Grund, der bey einem vernünftigen Willen denkbar iſt. Wenn hingegen geſagt wird, der Wille handle nach Neigungen:

ſo

ſo wird an auffodernde Gründe der gröbern, oder feinern Sinnlichkeit der Selbſtliebe u. ſ. f. gedacht, welche mit ſich fortreißen. Als Thatſache ſind Neigungen ſo gedacht, ſehr oft dem Vernunftgeſetze zuwider; allein Thatſachen können hier nichts gelten, und, wenn wir jenen Begriff von den Neigungen einmal annehmen: ſo iſt die Neigung urſprünglich nichts anders, als eine noch völlig unbeſtimmte Kraft der Sinnlichkeit, die einen Reiz zu einem ſinnlichen Gegenſtande erzeugen kann, nicht aber ihn ſchon erzeugt. Hieraus folgt noch weiter nichts, als daß eine ſolche Neigung dem Vernunftgeſetze noch nicht beſtimmt zuwider ſey. Bekömmt ſie nachher zu viel Gewalt: ſo tritt dadurch ein Umſtand ein, der mit dem Geſetze nichts zu thun hat, denn es kann auf keine etwa eintretende Thatſache ſehen und ſich nach denen richten; beſonders auch dann nicht, wenn die Thatſache ihm ſchon zuwider wäre. Wollen wir alſo ſagen: das Geſetz ſchränkt unſere Neigungen ein: ſo denken wir uns das Wollen ſchon unter beſondern Umſtänden und davon iſt erſt nachher die Rede. — Wird aber das Wort Neigung in der oben angeführten Bedeutung genommen: ſo bekömmt die Sache ein ganz anderes Anſehen. Wie geſagt, iſt es dann ein nothwendiges Erfoderniß zu einer jeden Willenshandlung, weil eine jede derſelben eine gewiſſe Form haben muß. Hiernach muß das Geſetz jedesmal eine Neigung geben, und iſt dieß geſchehen: ſo können wir erſt ſagen: der Wille hat eine Neigung bekommen; nicht aber, er hat ſie urſprünglich, und ſo, daß ſie dann ſchon mit dem Geſetze ſtreitet. Die Folge dieſer Neigung, als eines Akts, iſt nur temporär, d. h. ſie dauert nur ſo lange, als die Handlung ſelbſt dauert. Außer der Neigung finden wir, wenn Wollen in einem Handeln beſteht, Triebe und Antriebe zum Handeln. Auch hiervon iſt in der Einleitung ſchon vieles vorgekommen. Das Vorſtellungsvermögen ſtellt einen gewiſſen Gegenſtand, der ein praktiſcher iſt, vor, und wir werden uns deſſen bewußt. Dieſes Bewußtſeyn eines ſolchen Gegenſtandes, den die Willkür gewählt hat, führt einen Reiz für den Willen mit ſich, und der Wille kann dieſen Reiz auf ſich wirken laſſen; oder, er iſt reizbar durch die Vorſtellung dieſes Gegenſtandes. Der Akt ſelbſt, wodurch ein Bewußtſeyn auf den Willen wirkt,

heißt: die **Reizung**, und beſteht alſo darin, daß ein Gegenſtand für den Willen da iſt, der ihn zum Bewirken auffodert und hierzu Gründe gibt, die in der Vorſtellung liegen. Alſo auch hier iſts noch unbeſtimmt, wie fern dieſer Akt des Reizens, dieſer reizende Gegenſtand und der Reiz mit dem Vernunftgeſetze übereinkommen. Es wird noch weiter nichts, als **überhaupt** geſagt: der Wille kann ſich reizen, d. i. zum Wollen auffodern laſſen. Praktiſche Gegenſtände haben Reiz für ihn und in ſeiner Natur liegt die Reizbarkeit. Er wäre nicht Wille, wenn er nicht der Reizbarkeit fähig wäre. Eben ſo in der Willensnatur gegründet iſt es, daß der Wille nur nach **Zwecken** handeln kann. Wir können daher ſagen: der Menſch als ein wollendes Weſen läßt ſich nicht anders denken als ſo, daß er gewiſſe Zwecke hat. Dieß iſt Naturgeſetz des Willens. Es kann zwar der Umſtand vorkommen, daß es ſcheint, als handele Einer ganz **ohne allen Zweck**; allein, ich muß geſtehen, daß mir dieß ſehr unwahrſcheinlich ſey und daß ich vielmehr glaube, der vorhandene Zweck beſtehe nur in *etwas*, wovon nur eine höchſt dunkle und verworrene Wahrnehmung ohne ein beſtimmtes Bewußtſeyn da iſt. Von außenher iſt dieſer Zuſtand oft ſehr ſchwer richtig zu beurtheilen, indem man hier nicht mit Sicherheit von ſich auf einen Andern ſchließen kann. Mag es nun aber ſo ſeyn, wie ich mir es denke, oder nicht: ſo bleibt doch das gewiß, daß hier ſchlechterdings an gar kein freyes und beſonnenes Wollen zu denken, daß folglich ein ſolcher Zuſtand hier gar nicht mit zu nennen ſey. — Unläugbare Thatſache iſts, daß ein durch eine beſtimmte Vorſtellung dem Willen vorgeſetzter Zweck einen Gedanken in uns erzeugt, der etwas Angenehmes für uns hat. Ein jeder kann es an ſich bemerken, daß dieſer Zuſtand, in welchen man ſich beym Denken eines Zweckes befindet, nicht bloßer Gedanke, ſondern noch etwas mehr iſt. Ich ſtelle mir vor, daß dieſer Zweck meiner Seele eine gewiſſe Beſchäfftigung geben werde, und in der Natur meiner Seelenkraft liegt es, immer thätig zu ſeyn. Ich werde alſo, wenn ich für den Zweck handele, eine Beſtimmung meiner Seele erreichen, das Bewirkte wird mir ein Gut ſeyn, und ich in deſſen Genuſſe, d. h. in deſſen Bewußtſeyn, es mir erwirkt zu haben, froh ſeyn. Dieſe Vorſtellung **rührt**

meine Seelenkraft, und wir ſagen: ſie wird ein Gefühl. Unter dieſem Namen kann man auch die Seelenkraft ſelbſt denken, inſofern ſie ſich auf jene Art bey der Vorſtellung praktiſcher Gegenſtände äußert. Am häufigſten verwechſelt man Gefühl und Empfindung, da doch dieſe eine ganz andere Entſtehungsart hat und nur erſchloſſen werden kann, das Gefühl hingegen, ohne vorhergehenden Schluß in uns bemerkbar iſt. Faſt eben ſo oft verwechſelt man es mit dem vorher entſcheidenden Gewiſſen. Man ſagt: mein Gefühl ſagt mir, es ſey ſo, oder ſo recht; die Ehre erfodere es ſo, oder ſo u. ſ. f. Hier iſt gar nicht das, was Gefühl heißen muß, ſondern hier berufe ich mich nur auf ein nach Vorſtellungen gefälltes Urtheil, wovon ich die Gründe ſelbſt nicht deutlich denke. Dieſe ſogenannte Art des Gefühls hat bisher in der Welt unendlichen Schaden angerichtet, und iſt allemal wenn es citirt wird, ein ſicherer Beweis, daß man mit ſeinen Vorſtellungen noch bey weitem nicht aufs Reine gekommen ſey. Hierbey iſt an gar keine Moralität zu denken, weil man dieſer Entſcheidung, die ich dann angeboren nennen möchte, ſchlechterdings, ohne weiteres Räſonnement folgen muß, und wie die Thatſachen ergeben, ſehr oft den Fehlgriffen ausgeſetzt iſt. Dieß iſt alſo hier gar nicht gemeynt. — Der Menſch hat Gefühle, dieß beweiſet die Erfahrung; aber dieſe Gefühle entſcheiden nicht über recht und unrecht, über das, was gut und böſe iſt. Sie richten ſich genau und ihrer Natur gemäß, nach den Vorſtellungen von Zwecken; ſind alſo dieſe praktiſch-wahre: ſo ſind es auch die Gefühle und ſo im entgegen ſtehenden Falle. Vorſtellungen von Zwecken können nur ſolche ſeyn, die einen Zweck noch als möglich und künftig vorſtellen; denn um deswillen, was ich ſchon beſitze, handle ich nicht mehr. Folgt ein Gefühl aus einer ſolchen Vorſtellung: ſo beſteht es in einer Hoffnung, oder in einer Furcht. Enthält die Vorſtellung etwas als mir erreichbar Angenehmes: ſo hoffe ich; enthält ſie aber etwas Unangenehmes: ſo fürchte.

Fürs Praktiſche iſt die Frage die wichtigſte: woher iſt dieß Gefühl ein angenehmes, oder ein unangenehmes? oder, was kann ich für Gründe haben, es für das eine, oder das andere zu halten? Man hat dieß bey weitem noch nicht hinreichend unterſucht.

Die Sache ſelbſt gehört in die Aeſthetik und dieſe ſollte uns fürs präktiſche Feld durch ein Reſultat vorgearbeitet haben. Nur einige meiner Gedanken darf ich hierher ſetzen. Ich will, meinen obigen Erklärungen gemäß, die Frage ſo ſtellen: iſt dieß vorausgeſehene angenehme Gefühl von der Natur ſelbſt, als Thatſache, gegeben, und zwar ſo gegeben, daß es allen Thatſachen vorausgeht, — oder, iſt es blos pathologiſch und aus einer Menge von Erfahrungen erſt erworben? — Es iſt Naturgeſetz des Willens, daß angenehme Vorſtellungen und ſolche Gefühle Eindruck auf ihn machen, und ihn zum Handeln bewegen und treiben müſſen; ſollen nun angenehme Gefühle etwas Gegebenes ſeyn, d. h. ſoll ich von mir ſelbſt allein aus und ohne alle Beyſpiele aus der Erfahrung, wenn mir zum allererſten Male ein Zweck vorkömmt, gleich entſcheiden können, ob er mir angenehm ſey, oder nicht, folglich, ob er Willenszweck ſey, oder nicht: ſo fällt mit einer ſolchen mir von der Natur urſprünglich gegebenen Entſcheidung alle Freyheit und Moralität weg. Bedenken wir, daß wir keine uns angeborne Vorſtellungen haben, und, daß Gefühle nicht anders, als aus Vorſtellungen entſtehen können: ſo fallen angeborne angenehme Gefühle von ſelbſt weg. Demnach bleibt uns nichts übrig, als zu behaupten: angenehme Gefühle können nur erworbene ſeyn. Dieß ſehen wir auch daraus, daß oft ein angenehmes Gefühl uns zu Handlungen auffodert, die nichts weniger als moraliſch ſind. In einem ſolchen Falle iſt die Vorſtellung von einem Zwecke praktiſch-falſch und daher auch das daraus entſtehende angenehme Gefühl. Wenn alſo ein angenehmes Hoffnungsgefühl auf den Willen zum Handeln wirken muß: ſo läßt ſich noch weiter nichts, als die Thatſache und das Geſetz angeben, nach welchem ſie geſchieht; aber es kann noch nicht behauptet werden, daß hierdurch die Legalität und Moralität der Handlung ausgemacht ſey. Fodere ich alſo künftig ein vorausgehendes angenehmes Gefühl: ſo verſteht ſich, daß es nur ein ſolches ſeyn könne, welches aus andern, nachher anzugebenden Gründen, auch ein praktiſch-wahres ſeyn müſſe. Denn wird ſich auch erſt angeben laſſen, wie und wodurch es ſich berichtigen laſſe.

§. 12.

Fortſetzung.

Sollte der Zuſammenhang meiner Gedanken bisher nicht deutlich genug geweſen ſeyn: ſo wollen wir nun einmal der Zeitfolge nachgehen, dabey aber das Weitere den Pſychologen überlaſſen. — Ich denke mir die Sache ſo:

Ich bemerke in mir Liebe zum Leben, oder den Wunſch, mein wirkſames Daſeyn in der Sinnenwelt zu behalten. Erfahrung lehrt mich, daß hierzu Geſundheit erfodert werde. Will ich alſo meine Thätigkeitskraft für dieſe Sinnenwelt: ſo muß ich auch Geſundheit, als Mittel dazu wünſchen. Geſundheit läßt ſich alſo als ein Zweck annehmen. Nun kann ich freylich einen Begriff von Geſundheit überhaupt haben; allein, dieſer iſt für mein Individuum noch nicht vollſtändig beſtimmt. Dieſe Beſtimmung aber gebe ich ihm, indem ich mir die konkrete und vollſtändige Vorſtellung von meiner individuellen Geſundheit mache. Dieſe Vorſtellung kann nun eine praktiſche werden; nehmlich meine Urtheilskraft kann nun unterſuchen, ob dieſe Vorſtellung logiſche Richtigkeit habe, und ob ſie ſo beſchaffen ſey, daß ſie mir wirklich Zweck des Strebens werden könne. Iſt die Vorſtellung vollſtändig: ſo enthält ſie zugleich auch die Mittel, deren ich mich zu bedienen habe, um Geſundheit zu erlangen und mir zu erhalten. Auch dieſe Vorſtellungen von den Mitteln ſind Gegenſtand der Urtheilskraft. Daß dieſe Mittel empiriſche ſind, ſchadet gar nichts; denn es kömmt nur auf die Unterſuchungen an, ob die Erfahrung auch wahr entſcheide. Findet es ſich, daß die Vorſtellung von meiner Geſundheit und den Mitteln ſie zu erhalten, etwas ſey, was mit meiner Liebe zum Leben übereinkömmt: ſo entſteht aus ihr ein angenehmes Vorgefühl, aus der Vorherſehung, daß Geſundheit mir mein Leben verlängern könne, oder Geſundheit betrachte ich als etwas zur Erhaltung des Lebens Nützliches, und inſofern wünſche ich ſie mir als einen Unterzweck. Mein Gefühl wird durch ſie gerührt und das beſtimmte Bewußtſeyn von der Geſundheit als einem nützlichen Zwecke reizt meinen Willen ſelbſt. Jenes gründet ſich alſo auf die Erfahrung, daß Geſundheit etwas Nützliches und zum

Leben Unentbehrliches ſey und aus dieſem Grunde fodert es den Willen auf, Geſundheit zu bewirken. Die Vorſtellung aber allein für ſich betrachtet, enthält die Anweiſung für den Willen, auf welche Art er ſie bewirken könne. Die Willkür legt alſo dem Willen die Vorſtellung von meiner Geſundheit, als von einem Zwecke, vor, oder ſie gibt dem Willen einen Vorſatz und der Wille entſchließt ſich, das zu bewirken, wozu ihm das Gefühl treibt und es nach der Ordnung zu bewirken, welche ihm die Vorſtellung der Geſundheit und ihrer Mittel an die Hand gibt. — Man wird hieraus ganz richtig ſchließen können, daß das Gefühl nur auf die Materie des Willensgegenſtandes gehen könne, und daß dieß richtig ſeyn könne, wenn es die materiale Vorſtellung iſt; daß aber doch die Vorſtellung von der Form des Zweckes falſch ſeyn könne und daß folglich der Wille allerdings Geſundheit bewirken wolle, aber dabey einer falſchen Handlungsart ſich bedienen könne. Bey einem blos empiriſchen Zwecke, wie dieſer war, iſt das ſehr wohl möglich und die Erfahrung beſtätigt es.

Iſt der Zweck ein a priori vorgeſtellter: ſo geht alles, wie eben geſagt iſt; aber dennoch iſts möglich, daß Vorſtellungen und Gefühle falſche ſeyn können, daß die Willkür falſch wählt und daher auch falſche, unmoraliſche Willenshandlungen geſchehen. Dieß würde nicht ſeyn, wenn unſere Willkür allemal rein wäre und unſer Wille allemal nach ſeinen wahren Freyheitsgeſetzen handelte.

§. 13.

Folgerung.

Betrachtet man den Menſchen nur noch als ein wollendes Weſen überhaupt, d. h. ſieht man nur auf die Natur ſeines Willens inſofern ſie unter nothwendigen Naturgeſetzen ſteht: ſo iſt der Menſch noch kein Gegenſtand der praktiſchen Philoſophie. Seine Willenshandlungen ſind noch nicht als gute oder böſe beſtimmt, und es iſt noch keine Rede von ſeinem letzten und höchſten Zwecke. Man geht nur noch dem nach, was gleichſam nur in der Einrichtung der Natur ſeiner Seelenkraft ſo liegt, daß er an den

Er-

Erſcheinungen ſelbſt nichts ändern und nach freyer Entſchließung aus moraliſchen Beſtimmungsgründen handeln kann. Zwar nennt man die Beſtimmungsgründe für einen Willen, moraliſche; aber nur unbeſtimmt und im Gegenſatze phyſiſcher Zwangsmittel, die nie Gründe heißen können. Moraliſch aber in enger und beſtimmter Bedeutung, heißt, was aus höchſten und letzten wahren Gründen bewährt, folglich, an ſich gut iſt.

Zweyter Abſchnitt.

Der Menſch, als wollendes, von Umſtänden abhängiges Weſen.

§. 14.

Was hier Umſtände ſind.

Es werden hier unter Umſtänden alle diejenigen Dinge jeder Art verſtanden, welche, nach Abrechnung des praktiſchen Geſetzes auf irgend eine Weiſe Einfluß auf die Willkür des Menſchen haben, folglich, ſeiner wahren reinen Freyheit hinderlich werden können; es aber darum nicht immer wirklich ſind, Dieſe Umſtände finden ſich zum Theil in dem wollenden Subjekte ſelbſt, theils in andern wollenden Weſen, theils auch im Kauſſalzuſammenhange anderer äußerer Dinge. Sie ſind ferner nothwendige, im Zuſammenhange einmal ſchlechterdings gegründete und als phyſiſche und moraliſche unabänderliche Folgen von Urſachen zu betrachten; oder ſie hängen von der Willkür anderer Menſchen und deren Verhalten ab.

Sicher kömmt keine einzige Willenshandlung eines Menſchen, ſie ſey eine ſolche, die in ihm ſelbſt bleibt, oder die von außen erſcheint, vor, bey der ſich nicht eine ſehr große Menge ſolcher Umſtände entdecken ließen, unter deren Vorausſetzung und Einfluſſe ſie geſchehen wäre. Man fange, wenn man nicht ſtümperhaft den Menſchen betrachten will, von ſeiner Geburt an und ſehe einmal

nach,

nach, was alles vorherging, um ihn z. B. von dieſen Aeltern, an dieſem Orte, unter dieſen Menſchen, in dieſem Staate, unter dieſen Vorurtheilen, Inſtituten, Erziehungsanſtalten u. ſ. w. geboren werden zu laſſen; wie alles das Bezug auf ſeine künftige Bildung und auf ſeinen Charakter einen entſchiedenen Einfluß haben könne und müſſe. Man nehme auch nur die allerkürzeſte Periode aus ſeinem Leben und man wird erſtaunen über die unbeſchreibbare Menge der Dinge, durch welche ſeine Handlungen beſtimmt werden, nach denen ſie ſich willig richten, oder richten müſſen. Der Menſch lebt nicht iſolirt, er ſoll es auch nicht. Aber, wie viel tauſendfache Verhältniſſe erzeugt nicht ſchon das bloße Beyſammenwohnen und wie viele Tauſende mehr die Religion und der Staat? Man bedenke, daß unendlich viele derſelben abſolut nothwendig ſind und andere wieder von Dingen verurſacht werden, welche von Menſchen und ihren Handlungen abhängen. Und, wie viele tauſend Umſtände können dieſe hervorgebracht und veranlaßt haben? Mit einem Worte: man mag den einzelnen, oder den geſellſchaftlichen Menſchen von allen Seiten her betrachten und man wird ihn faſt in einem jeden Augenblicke ſeines Lebens in veränderten Lagen und Verhältniſſen finden.

§. 15.

Rechtliche, unrechtliche Umſtände.

Unter der unbeſchreibbar großen Menge der Arten ſolcher Umſtände finden ſich ſehr viele, welche ich gewöhnlich rechtliche nenne. Ich nehme dieß Wort in einer etwas weitern Bedeutung und verſtehe darunter nicht nur diejenigen, welche mit dem praktiſchen Geſetze, als allgemein und immergeltend übereinkommen und von ihm ſelbſt verurſacht ſind; ſondern auch alle die, welche, ihrer Natur nach, nothwendig ſind, und, da ſie von keiner Willkür abhängen, auch mit dieſem Geſetze niemals ſtreiten können. Meiner Meinung nach, iſts einerley, ob man behaupten will, dieſe letztern laſſen ſich mit jenem Geſetze gar nicht zuſammenſtellen und vergleichen; oder, das Geſetz habe auf ſie nothwendiger Weiſe

Rück-

Rückſicht nehmen müſſen, da ein Nothwendiges das Andere nicht aufheben kann, ſoodern beyde, ohne alle Kolliſion, neben einander beſtehen können. Den erſten Gedanken ziehe ich jedoch deswegen vor, weil es ſcheinen möchte, als höbe ich die Abſolutheit des praktiſchen Geſetzes auf, wenn ich mich des andern bediente. So viel ſieht man indeſſen ſchon, daß nicht alle Umſtände ſogleich auf den erſten Blick für rechtliche gehalten werden können; ſondern daß, um dieß zu entſcheiden, eine tiefere und ſtrengere Unterſuchung erfodert werde, als man gewöhnlich anſtellt. Es ergibt ſich nun auch von ſelbſt was unrechtliche Umſtände ſeyn müſſen; nehmlich, ohne Ausnahme, die, welche, man mag ſie von einer Seite her unterſuchen, von welcher man will, nicht aufs allergenaueſte mit dem praktiſchen Geſetze übereinkommen. Ihre Quelle liegt im Menſchen und in ſeinen entweder ſklaviſchen, oder doch nicht völlig freyen und moraliſchen Handlungen. Sehr oft muß man ſie in ſehr entfernten Zeiten aufſuchen, und kann ihren Urſprung, aus mancherley Gründen gar nicht entdecken. Durch unendlich viele und mannigfaltige Verkettungen haben ſie ſich bis auf den Augenblick, da man ſie unterſucht, fortgepflanzt und nach allen Seiten hin wuchernde Zweige getrieben, die unter allen denkbaren Modificationen und Abänderungen alles ſo verdunkelt und unſicher gemacht haben, daß ein ſehr ſcharf und tiefſehender Geiſt erfodert wird, um dieſen geordiſchen Knoten bis zu ſeinem Anfange aufzulöſen. Ich übertreibe durch Pünktlichkeit nicht. Es iſt ausgemacht wahr: ſobald Menſchen zuerſt den Erdboden betraten, ſollte das praktiſche Geſetz einzige und ewige Richtſchnur aller ihrer Willenshandlungen ſeyn. Nun frage man, ob es das von jenem Augenblicke an bey allen Menſchen und bey allen ihren Willenshandlungen unausgeſetzt geweſen ſey? und, wenn es das nicht geweſen iſt: ſo bedenke man nur einmal die ſich vervielfältigenden Folgen einer einzigen auch nur geringe ſcheinenden Abweichung von dieſem Geſetze, die durch den Kauſſalzuſammenhang der Dinge entſtehen muſten, und frage dann weiter: ob etwas dadurch rechtlich werden könne, daß es vielleicht durch Jahrtauſende ſich unter dieſer, oder einer andern Geſtalt fortgepflanzt hat, und, daß wir ſeinen erſten Urheber nicht kennen? — Es iſt unmög-

möglich zu ſagen, wie unendlich vielen Schaden es bisher für die Befolgung des praktiſchen Geſetzes erzeugt hat, daß man jenen reellen Unterſchied nicht gemacht hat, und daß man aus Unachtſamkeit, Gewohnheit und Vorurtheil geleitet, ſelbſt bey der Bearbeitung der praktiſchen Philoſophie unendlich vieles als etwas rechtliches angenommen hat, wovon doch ſehr oft das Gegentheil in die Augen ſpringt. Berührt man ja einen unrechtlichen Umſtand und erkennet ihn für das, was er iſt: ſo bedient man ſich der elenden Ausrede: es iſt einmal ſo, die Menſchen ſind nicht anders, die Welt läßt ſich nicht nach unſern Köpfen reformiren u. d. gl. Als ob Thatſachen entſcheiden könnten, was recht, oder unrecht ſey; oder, als ob ein ſtrenge gebietendes Geſetz Ausnahmen und Abweichungen geſtatte, weil Menſchen vorher unrecht gehandelt haben, und, als ob dieß Bisherige nun ſchlechterdings ſo fortgeſetzt werden müſſe, auch, wenn man es als dem Geſetze zuwider anerkennt. Solche Vorurtheile und falſche Schlüſſe ſind ein Haupthinderniß für die gewiſſenhafte Befolgung des praktiſchen Geſetzes und aller ſeiner Gebote; aber das ſieht man nicht und will es nicht ſehen. Man dringt auf ſeine Haltung, aber man macht ſie auf der andern Seite unmoglich und ſo kömmt es denn, daß dieß alles beſeeligende Geſetz nur denen bekannt iſt, welche ſich Philoſophen nennen, übrigens aber wol ſchwerlich von Andern genannt und noch weit weniger von Allen in allen ihrem Denken und Handeln gehalten werden möchte.

§. 16.

Nähere Anwendung.

Der Menſch ſoll den einzig wahren Beſtimmungsgrund ſeiner Willenshandlungen in dem praktiſchen Geſetze haben. Der Beweis davon wird im folgenden Kapitel gegeben werden. Vorher müſſen wir ihn unter ſolchen Beſtimmungsgründen kennen lernen, die nicht unmittelbar und ganz allein aus dieſem Geſetze genommen ſind, weil es möglich iſt, daß er nach ſolchen handelt.

Recht=

Rechtliche und unrechtliche Umſtände können auf die Wahl der Willkür einen Einfluß haben, und da der Wille ſich in ſeinem Handeln nach der Entſcheidung der Willkür richten muß: ſo können ſie auch ihn ſowol zum Handeln ſelbſt, als zu einer Handlungsart beſtimmen. Sind dieſe Umſtände moraliſch wirkende, oder, enthalten ſie nur moraliſche Urſachen: ſo enthalten ſie auch, ohne einen weitern Schluß, die Gründe ſelbſt, welche auf eine Geiſteskraft wirken können; ſind es aber ſolche, welche phyſiſch und etwa unmittelbar auf den Körper und deſſen Lage wirken: ſo muß hieraus erſt ein Schluß gezogen und der gefundene Grund der Willkür zur Beurtheilung und Wahl vorgelegt werden, wonach ſich denn der Wille entſchließt. Da hier nicht vom Körper und deſſen äußern Zuſtande die Rede iſt; ſondern von der Willkür und dem Willen: ſo ſehen wir nicht darauf, was etwa einer, oder der andere Umſtand in dem Körper und an ihm ſelbſt, oder an ſeinen äußerlichen blos phyſiſchen Verhältniſſen, nach mechaniſchen und organiſchen Geſetzen hervorzubringen vermöge; ſondern nur allein darauf, was überhaupt für Gründe aus Umſtänden irgend einer Art gezogen und praktiſche Beſtimmungsgründe der Willkür werden können, wie dieſe wirken und was ſie bewirken.

So bald Gründe genannt werden, weis man aus der Naturlehre der Seele, daß es der Willkür abſolut möglich ſey, dieſe Gründe für das nicht anzuerkennen, was ſie ſind, oder ſeyn wollen. Irgend ein Umſtand kann mir Gründe geben, denen ich, wie es ſcheint, ſchlechterdings nicht ausweichen kann, ſondern ihnen gehorchen und meinen Willen von ihnen diſponiren laſſen muß. Jedoch, alles nur ſcheinbar ſo. Es iſt keine Gewalt denkbar, welche es vermöchte; oder, der Wille müſte eine Maſchine werden und dann gäbe es für ihn keine Gründe. Ein ſolcher Gedanke enthielte alſo einen Widerſpruch, und es iſt daher wahr: der wollende Menſch kann jeder Art von Gründen widerſtehen, d. h. ſie nicht für ſolche erkennen, die ſeinen Willen itzt diſponiren ſollen. Er kann ſie verwerfen, nicht nach ihnen handeln und ſich andere wählen. Ob ihm dieß auch hypothetiſch allemal möglich ſey, muß, wie ſich von ſelbſt verſteht, aus den Umſtänden ſelbſt erſehen

hen werden, deren wunderbare Zuſammenordnung ihn nöthigen kann, ſo, daß er ihrentwegen ſo handeln muß.

§. 17.
Arten der Gründe.

Mit Weglaſſung des einzig wahren Grundes, der den Willen allemal beſtimmen ſoll, kann man ſich folgende denken, die ich darum nicht eben falſche nenne, weil ſie durchaus verwerflich wären und alſo allemal und unbedingt vermieden werden müſten; ſondern daher, weil ſie nicht einzig die ſind, welche das praktiſche Geſetz ſelbſt an die Hand gibt. Viele derſelben haben vieles für ſich anzuführen, und dennoch, wenn man auf ihren erkennbar letzten Grund zurück geht, findet ſich ein Umſtand, der mit dem Geſetze ſtreitet.

§. 18.
I. Gründe aus Zwang.

Zwang nenne ich jede Einwirkung auf den Körper des Menſchen, die zum Zwecke hat, einen Beſtimmungsgrund gegen die praktiſche Vernunft zu erzeugen.

1. Ich nehme keinen andern Zwang an, als den, welcher ſich phyſiſcher Mittel gegen einen Körper bedient. Alles andere faſſe ich unter dem Worte: Nöthigung zuſammen; denn ein Unterſchied muß doch ſeyn, und dieſer läßt ſich auch ſchon durch die Wörter anzeigen.
2. Nicht eine jede Einwirkung auf den Körper heißt Zwang; ſondern nur die, welche einen beſtimmten Zweck hat; denn ohne dieſen könnte weder ein wollendes Weſen Urheber des Zwanges, noch ein anderes, Gegenſtand deſſelben ſeyn. Gewalt ohne allen Zweck, iſt faſt nicht einmal bey den Thieren denkbar.
3. Wird Zwang gebraucht: ſo iſt er unmittelbar auf den Körper gerichtet, und, da durch ihn etwas noch Künftiges bewirkt werden ſoll, welches nicht von der Maſchine des Kör-

pers

pers hervorgebracht werden kann: ſo rechnet der Zwingende auf den Einfluß der Sinnlichkeit des Körpers auf die Willkür und beabſichtigt mittelbar eine Beſtimmung derſelben für diejenige Willenshandlung, welche ſein eigentlicher Hauptzweck iſt.

4. Zwang kann nie mit Willensfreyheit übereinkommen; da er allemal nur einen ſubjektiven Zweck des Zwingenden, der nicht Zweck des Gezwungenen iſt, beabſichtigt. Er will Beſtimmungsgründe geben, da doch der Wille deren keine anzunehmen fähig iſt, ſondern ſie nur aus ſeiner eigenen Vernunft und a priori nehmen kann. Folglich iſt der Zwang allemal der praktiſchen Vernunft geradezu entgegen.

Dieſer phyſiſche Zwang iſt ein negativer, wenn durch Einwirkung auf den Körper dem Willen eine Nothwendigkeit zu handeln vorgelegt wird, die weder nach vernünftigen Gründen; noch durch ſolche erwieſen iſt. Ich zwinge Einen nach vernünftigen Gründen, heißt: ich bin davon überzeugt, daß es Gründe der praktiſchen Vernunft gibt, nach denen der Andere ſeine Willenshandlungen beſtimmen ſollte und müßte; allein entweder iſt er nicht fähig, dieſe Gründe als die ſeinigen anzuerkennen; oder er ſetzt ſich hartnäckig dagegen, und daher thue ich ſeinem Körper Gewalt an, damit dieſer Umſtand ihn doch zu dem beſtimme, wozu ihn allein die Gründe hätten beſtimmen ſollen. Dieß iſt noch kein eigentlicher Zwang, da ich auch auf andere Weiſe ihn in die Nothwendigkeit ſetzen kann, vernünftigen Gründen gemäß zu handeln; wenn er ſie auch gleich nicht als die ſeinigen anerkennt. Hierum bekümmere ich mich nicht; denn mir dem Zwingenden iſt nur daran gelegen, daß die Handlung geſchehe, ſie ſey für ihn eine legale und moraliſche, oder nicht. Zwang iſts nur dann erſt, wenn keine ſolche Gründe da ſind. Ich nöthige Einen durch vernünftige Gründe, heißt: ich bemühe mich, ihn von der Wahrheit ſolcher Gründe, welche die ſeinigen ſeyn können, zu überzeugen, und durch die Ueberzeugung ihn dahin zu bringen, daß er ihnen gemäß handele. Geſchieht dieß auf dieſe Art: ſo findet kein Zwang Statt. Es läßt ſich, wenn vernünftige Gründe da ſind,

ſind, kein Zwang denken, der durch ſie wirken könnte; da es ein offenbarer Widerſpruch iſt: durch ſolche Gründe und doch zugleich auch durch phyſiſche Einwirkung den Willen beſtimmen wollen. Es kann hier nur von moraliſcher Nöthigung durch Gründe die Rede ſeyn, die ſich durch den Körper nicht geben laſſen. Negativer Zwang bleibt alſo allemal das Entgegengeſetzte von vernünftigen Gründen; oder, wo Zwang iſt, gibts gar keine vernünftige Gründe, weder auf der Seite des Zwingenden, noch deſſen, der gezwungen werden ſoll. — Man wird hieraus von ſelbſt ſchon ſchließen, daß niemand berechtigt ſeyn könne, einen Andern zu zwingen. Dieß iſts auch, wovon ich überzeugt bin; es aber ausführlich zu beweiſen, gehört nicht hieher. Was man gewöhnlich zur Vertheidigung des Zwanges ſagt, läuft darauf hinaus: der Andere will nicht thun, was er meinem Rechte ſchuldig iſt; folglich muß ich ihn zwingen. Iſt mein Recht gegründet: ſo räth mir nur Klugheit — denn ſein Widerſetzen iſt ein unrechtlicher Umſtand, folglich nicht für den Philoſophen — ihn zu zwingen, aber nicht die Weisheit und wahre Gerechtigkeit. Iſt meine Foderung eine ungerechte: ſo kann ich gar kein Recht zu zwingen haben. Zwang alſo iſt in keinem Falle Gegenſtand philoſophiſcher Unterſuchungen, ſondern etwas wegen der unrechtlichen Umſtände erfundenes. — Zwang, wenn man ihn als etwas Poſitives betrachten will, beſteht alſo in einer Gebung von Gründen; oder durch äußere Behandlung des Körpers, welche Gründe hervorbringen ſoll, die nur die meinigen, als des Zwingenden ſind; aber nie vernünftige Gründe des Andern werden können, weil ſie mit der Freyheit ſeines Willens ſtreiten und ein klarer Beweis ſind, daß man ihm keine Autonomie zugeſtehe. Er iſt alſo Behandlung einer Perſon, als eines Dinges, nach bloßem Belieben, nach Einfällen, Meynungen, nach einer Art Vergnügen, welches man an einer ſolchen ſchändlichen Behandlung hat. Kurz, er iſt eine ſchreckliche Beleydigung des Menſchen.

Der Zwang iſt ein verhindernder, wenn er den Handlungen eines Andern, die dieſer, aus irgend einem Grunde, thun würde, eine Nothwendigkeit, ſie nicht zu thun, entgegenſetzt. Ein bewegender heißt er, wenn er Gründe der Nothwendigkeit,

keit, eine poſitive Handlung zu errichten, geben will, die nicht vernünftige und Gründe deſſen ſeyn können, der gezwungen werden ſoll.

Die Natur der Gründe, welche die Vorſtellungskraft aus dieſer phyſiſchen Einwirkung hernimmt und welche die Urtheilskraft nachher dem Willen zum Befolgen übergibt, iſt nun leicht zu erkennen und wird ſich in der Folge noch deutlicher finden, wenn ſie mit den andern, welche auch keine ächte ſind, aufgeſtellt werden wird.

§. 19.

II. Gründe aus der Sinnlichkeit.

Die Gründe aus Zwang ſind, da aller Zwang auf die äußern Sinne wirkt, eigentlich auch Gründe aus der Sinnlichkeit. Allein, ich mache einen Unterſchied unter beyden, wovon ſich der Grund gleich finden wird.

Aus dem Vorigen iſt es ſchon bekannt, daß es Gegenſtände gibt, die auf die äußern Sinne des Menſchen wirken, und andere, welche Gegenſtände für den innern Sinn werden können. Es gibt Naturgeſetze, nach denen dieſe Einwirkungen, ohne verhindert werden zu können, erfolgen. Dieß legen wir hier, als erwieſene Wahrheit zum Grunde. Wirkt nun ein ſinnlicher Gegenſtand, d. h. ein ſolcher, der auf einen dieſer Sinne wirken kann, auf ihn: ſo entſteht in der Seele eine Erſcheinung, die von dem Vorſtellungsvermögen angeſchauet wird. Dieſe Vorſtellung eines einzelnen Gegenſtandes der Sinne kann ein ſinnliches Gefühl erregen, welches einen Grund liefert, nach welchem der Wille für den Gegenſtand handelt. Dieſes ſinnliche Gefühl iſt nun nothwendig ein ſolches, das aus der Vorſtellung eines ſinnlichen Gegenſtandes entſteht, den ich noch erſt bewirken ſoll und kann, der alſo für mich noch nicht da iſt; oder, es iſt ein Vorgefühl. Iſt der Gegenſtand ein ſolcher, den ich poſitiv bewirken will: ſo iſt mit dieſem Gefühle eine ſinnliche Luſt verbunden; iſts aber ein ſolcher, den ich zu verhindern wünſche: ſo iſt ſinnliche Unluſt da. Wir werden alſo Gründe aus Luſt oder Unluſt haben, wenn

wir ganz allein auf die Wirklichmachung blos ſinnlicher Gegenſtände ſehen. Man nehme nun den Menſchen, als ein Sinnenweſen an und betrachte ihn als ein ſolches, welches von allen Seiten den Einwirkungen ſinnlicher Gegenſtände ausgeſetzt iſt: ſo kann er von allen Seiten her blos ſinnliche Beſtimmungsgründe bekommen. Jene Gegenſtände ſind nicht immer von andern Menſchen herbeygeführt und den Sinnen vorgeſtellt, auch von ſolchen nicht immer beabſichtigt; ſondern ſie hingegen noch öfter vom Kauſſalzuſammenhange der Natur ſelbſt ab und ſind als gegebene da. Folglich iſt bey der Sinnlichkeit nicht immer an Zwang durch andere Menſchen zu denken. — Wenn wir durch eine Vorſtellung eines ſinnlichen Gegenſtandes ohne weiteres Räſonnement des Verſtandes und der Vernunft, dieſen auf unſern Zuſtand beziehen: ſo empfinden wir blos, wir haben ein blos ſinnliches Vorgefühl. So entſteht Bewuſſtſeyn des Lebens, oder des inner- und außerhalb wirken Könnens durch die Sinne ſelbſt. Es entſteht die Luſt am Leben, ein Grund, der aus auffodert, dieß Leben zu erhalten; alſo, ein Trieb für den Willen, überhaupt zu handeln, daß es erhalten werde. Es gibt daher auch einen ſinnlichen Wunſch der Selbſterhaltung, der denn wieder die Gründe enthält, warum wir Nahrung, Vertheidigung u. ſ. f. zu bewirken ſtreben. Alles dieß wird durch blos ſinnliche Gegenſtände erregt und hat auch nur ſinnliche Zwecke. Uns angenehm ſind dieſe Dinge, weil ſie für uns einen Nutzen haben und weil ſie uns Bedürfniſſe werden, einen urſprünglichen Wunſch nach Thätigkeit und Leben auch auf dieſer Sinnenwelt zu realiſiren. — Es iſt demnach ganz klar, daß dieſe ſinnlichen Gegenſtände Mittelgüter ſind, deren wir wahrhaft bedürfen, und, als ſolche, uns allerdings wahre Beſtimmungsgründe für den Willen geben können. Sobald ſie aber als Haupt- und letzte Zwecke Gegenſtände des Willens werden, arten ſie aus, die Sinnlichkeit wird übertrieben und ſie ſtreiten geradezu mit dem praktiſchen Geſetze.

§. 20.

§. 20.

Selbliebe.

Selbſtliebe beſteht in einem Beſtreben, alles das herbeyzuſchaffen, oder zu realiſiren, was Einer, als Perſon betrachtet, bedarf. Ihr Grund liegt alſo in dem unabänderlichen Wunſche des Lebens und der Selbſterhaltung, und darin, daß wir uns Dinge in einem vortheilhaften Zuſammenhange mit unſerer Perſon denken. Sie iſt unter unſern itzigen kantiſchen Philoſophen übel berüchtigt, auch ſelbſt dann noch, wenn ſie nicht Egoiſmus heißen kann; ſondern mit Streben nach Vollkommenheit und Erweiterung einerley iſt. Bis auf die neueſten Zeiten hat ſie ſich in Anſehen erhalten, und ſehr vielen Philoſophen iſt ſie noch itzt eine unbeſtechbare Richterin. Die Sache iſt wichtig und es kann wol einem denkenden Menſchen kein größerer Vorwurf gemacht werden, als, wenn er ſich von Autoritäten und andern Vorurtheilen blenden läßt. Ich will keine Vertheidigung des Syſtems der Selbſtliebe aufſtellen; ſondern unpartheyiſch und auf Hoffnung der Ueberzeugung eines beſſern, nur kurz unterſuchen, ob Selbſtliebe keine Beſtimmungsgründe liefern könne, die wir für die unſrigen halten dürfen. Das Weitere wird dann nachher erſt vorkommen.

Um allen Wortſtreite vorzubeugen, muß man merken, daß hier von Selbſtliebe die Rede ſey, inſofern ſie einen höchſten Grundſatz für Willensbeſtimmungen und Sittlichkeit enthalten kann, oder nicht. Hieraus iſt iſt alſo ſchon zu ſehen, daß Egoismus mit ſeinen Folgen hier völlig ausgeſchloſſen bleibe; obs gleich viele Menſchen gibt, die ihn in der Praxis für ein höchſtes Princip anzunehmen ſcheinen.

Vollkommenheit nennt man denjenigen Zuſtand einer Sache, da ſie das ganz iſt, was ſie ſeyn ſoll. Eine ausgemachte Wahrheit iſt es: der Menſch iſt noch nicht vollkommen. Nur Gott iſt es. Der Menſch ſoll aber vollkommener werden, als er iſt, er ſoll ſich dem, was er ſeyn ſoll, immer mehr nähern. Auch dieß iſt wahr. Es fehlt ihm alſo noch etwas an der Vollkommenheit, d. i. er hat Bedürfniſſe, deren Daſeyn ihm unan-

genehm iſt und die er von ſich zu entfernen ſuchen ſoll. Eine jede Sache, die einem ſolchen Mangel abhilft, nennen wir nützlich, und in ſo fern durch ſie auf ein Bewußtſeyn von einem abgeholfenen Mangel gewirkt wird, nennen wir ſie angenehm. (Man merke hierbey, ich ſchränke das Unangenehme und Angenehme nicht auf blos ſinnliche Bedürfniſſe ein.) Die Vollkommenheit eines Weſens wie der Menſch iſt, kann eine phyſiſch-ſinnliche, eine intellektuelle und eine moraliſche ſeyn. Folglich hat der Menſch ebenfalls dieſe drey Arten der Bedürfniſſe ſoviel möglich zu befriedigen. Strebt er nach der Entfernung aller: ſo ſtrebt er nach dem, was ihm in allen drey Rückſichten nützlich und angenehm iſt, oder er ſtrebt nach Vollkommenheit und beweiſet das höchſte Wohlwollen gegen ſich ſelbſt; d. h. Selbſtliebe. Das Streben des Menſchen geht nach dem Unendlichen und nur in dieſem findet er ſeine Vollkommenheit. Folglich ſtrebt er auch nach einer unendlichen Kultur der drey Arten der Vollkommenheit.

1. Wann hat der Menſch den höchſten ihm möglichen Grad der Vollkommenheit erreicht, wenn man darauf ſieht, daß er Sinne hat? Wenn alle ſeine Bedürfniſſe der Sinne erreicht und zwar ſo erreicht ſind, und in dem Maaße, daß ihre Wegſchaffung nicht mit den beyden andern Arten ſtreitet. Es iſt unſtreitig, im Menſchen darf kein Widerſpruch vorkommen, ſondern alles ſoll miteinander in der vollkommenſten Harmonie ſeyn. Ueberfüllung mit ſinnlichen Gegenſtänden iſt keine bloße Wegſchaffung eines phyſiſchen Mangels, und eingebildete Bedürfniſſe ſind keine wahre. Strebt der Menſch unter dieſen Vorausſetzungen nach einem ſinnlichen dauerhaften Wohlbefinden, und beweiſet er ſo ein Wohlwollen gegen ſich ſelbſt, welches vernünftig iſt und ihn ſchlechterdings nicht im Streben nach höhern Gütern und deren Genuſſe ſtört: ſo iſt darin ſicher nichts Unmoraliſches zu finden; vielmehr iſt ihm ein ſo beſchaffenes Streben im praktiſchen Geſetze geboten; weil ſinnliche wahre Güter nothwendig erfodert werden; wenn ſich der Menſch die höchſten zu ſeinem letzten Zwecke machen ſoll. — Hiermit will ich aber keinesweges, wie ſich auch von ſelbſt verſteht, behaupten,

ten, daß die Befriedigung phyſiſcher Bedürfniſſe und das Streben nach phyſiſchen Wohlbefinden und Vollkommenheit das einzige und höchſte Gut ſey, nach dem der Menſch zu ſtreben habe. Phyſiſcher Genuß allein für ſich kann unmöglich das höchſte Princip alles meines Handelns werden. Selbſtliebe ſo gedacht kann wahre Beſtimmungsgründe meines Willens liefern; aber ſie können nie anders wahre ſeyn, als wenn ſie auch mit dem Vernunftgeſetze übereinkommen und von ihm geboten werden. Bedürfniſſe des phyſiſchen Seyns hören in dem Augenblicke auf wahre Bedürfniſſe zu ſeyn, wo ſie keine ſolche mehr ſind, welche die Vernunft für wahre Mittelgüter höherer Zwecke erklärt, oder wenn ſie gegen das Vernunftgeſetz ſind.

2. Wann hat es der Menſch zur höchſten intellektuellen Vollkommenheit gebracht? Wenn die Kultur aller ſeiner Seelenkräfte in einer jeden Art ſich bis zu eigentlichen Vernunftideen erhoben hat. Um dieß nun näher und namentlich zu beſtimmen, muß man die Beſtimmung einer jeden Art der Aeußerungen und Anwendungen der Seelenkräfte kennen und dann unterſuchen, was die Vernunft als das höchſte und letzte Ziel derſelben uns aufgeſtellt. Iſt das Amt des Verſtandes, Begriffe zu bilden: ſo hat er ſein höchſtes Ziel erreicht, wenn alle Eigenſchaften dieſer Begriffe jede in ihrer Art ins Unendliche und Höchſte gehen; alſo z. B. die höchſte Klarheit und Deutlichkeit, den weiteſten Umfang und die größeſte Tiefe haben. Mein Verſtand hat alſo noch Bedürfniſſe, es fehlt ihm noch etwas, wenn er noch nicht im Beſitze aller ihm möglichen und nebeneinander denkbaren höchſten Realitäten iſt. Eine Ueberfüllung und zu große Erweiterung iſt unmöglich, und nur ein Mißbrauch iſt dann denkbar, wenn man nicht zugleich die höchſte Realität denkt; denn Mißbrauch iſt der Realität und dem Poſitiven der Seelenkraft gerade entgegen. Die Selbſtliebe, als Streben nach Vollkommenheit und Erwerbung eines wahren Eigenthums der Seele, welches ſie noch nicht beſitzt, bleibt nicht auf halben Wege ſtehen, ſie geht ins Unendliche fort und ſucht nur einen un-

endlichen Genuß des Angenehmen, welches im Bewuſſtſeyn von dem wahren Eigenthume dieſer höhern Güter beſteht. Dieſe Realitäten der geſammten Seelenkraft halte ich für die abſolut höchſten Güter des Menſchen, wozu andere nur die Mittelgüter ſind, ohne deren Daſeyn die wahren Bedürfniſſe der Seelenkraft nicht erreicht und an deren Stelle das höchſte Poſitive zum Eigenthume gemacht werden kann.

3. Die höchſte moraliſche Vollkommenheit hat der Menſch erreicht, wenn er in der gröſſeſten Einſtimmigkeit aller ſeiner Kraftäuſſerungen dem praktiſchen Geſetze allemal den unverbrüchlichſten Gehorſam leiſtet; ohne jemals der Gefahr ausgeſetzt zu ſeyn, davon abzuweichen. Der höchſte Grad von Legalität, als Zuſtand und dauernder Charakter gedacht, iſt Moralität und wahre Freyheit. Dieß folgt daraus, weil Moralität nur ein Vernunftbegriff iſt; folglich allemal das Höchſte und Letzte, das Allgemein- und Immergültige in ſich ſchließt. Moralität iſt eben ſo gut ein höchſtes Poſitives der Seelenkraft, als es die höchſte Verſtändigkeit iſt, beyde ſind Vernunftbegriffe und keiner kann mit dem andern ſtreiten, ihn aufheben und einſchränken; weil dieß Widerſpruch wäre, der bey einer gereinigten Vernunft nicht denkbar iſt. Beſteht nun Selbſtliebe, höchſtes Wohlwollen gegen mich ſelbſt, als Perſon, darin, daß ich ſtrebe, alle diejenigen Mängel und Hinderniſſe, welche ſich mit meiner wahren Freyheit und Sittlichkeit nicht vertragen, fortzuſchaffen, und dagegen mir die rein-moraliſche Vollkommenheit zu erwerben, oder ein durchaus ſittliches Weſen zu werden, welches nur nach Begriffen des höchſten Realen ſeiner Seelenkraft handelt: ſo kann ich keinen Grund finden, warum eine ſolche wohlgeordnete Selbſtliebe, die genau betrachtet, doch das Sittengeſetz ſelbſt gebietet, nicht höchſte Beſtimmungsgründe meines Willens enthalten ſolle.

Von dieſer allein praktiſch-wahren Selbſtliebe wird im folgenden Kapitel erſt die Rede ſeyn; hier hingegen von einer ganz andern, welche keine ächte Gründe für einen freyen Willen geben

ben kann; ſondern ihn nur durch Scheingründe zu beſtimmen ſucht. Dieſe iſts eigentlich nur, welche von den ſcharfſinnigſten Philoſphen aus dem ganzen Gebiete der praktiſchen Philoſophie proſkribirt wird. Die Gründe ſind vornehmlich die, welche in der Folge vorkommen werden, daher darf hier nur etwas davon geſagt werden. Es läßt ſich eine Selbſtliebe denken, deren Natur darin beſteht, daß alles Begehren, Wollen und Handeln nur einzig auf meine eigene Perſon mit Ausſchluß aller andern gerichtet iſt. Nur auf meine Vortheile und auf meinen Nutzen ſehe ich, ich ſtrebe danach nur mir etwas Angenehmes zu verſchaffen, nur meinen Sinnen zu ſchmeicheln, meine Seelenkräfte zu kultiviren, damit ſie nur mir dienen, ich bin unerſättlich im Erwerben ſinnlicher Dinge und vieler Kenntniſſe, um mich allein ihres Beſitzes zu freuen, ſie nur zu meinem Nutzen zu verwenden, ich ſuche nur meine Ehre, mein Anſehen, meine Macht, ich habe gegen mich allein die höchſte Verehrung, ich traue nur mir Talente, Einſichten und Erfahrungen zu, ich will allein herrſchen und alles ſoll ſich vor mir beugen u. ſ. f. Dieß ſind die Grundſätze des eigentlichen Egoiſten und des Selbſüchtigen, der alles auf ſein liebes Ich zurück führt. — Nicht ganz ſo ſtrenge iſt eine andere Art der Selbſtliebe. Dieſe ſtrebt auch nach eigenen Nutzen; aber ſie ſieht doch nicht zu den Vortheilen Anderer ſcheel, ſie beneidet ſie nicht allemal, als nur, wenn ihr Vortheil mit dem ihrigen nicht beſtehen kann. Sie läßt oft einem jedem was er beſitzt, wenn es ihr nicht nützlich werden kann, und hilft wol gar Andern zu dem, was ihnen angenehm iſt; nur muß ihr ſelbſt dadurch geſchmeichelt werden, ſie muß Ehre davon haben, Reichthümer, Anſehen und Macht dadurch gewinnen. Oft rühren dergleichen Aeußerungen nur von einem Temperamente her, ſind blos phyſiſch und können daher mit Moralität gar nicht zuſammen gehalten werden. Oft handelt der Menſch ſo aus Leidenſchaft und nach dunkeln oder nicht völlig deutlichen Vorſtellungen, aus Vorurtheil u. ſ. f. Dieſe Arten einer falſchen Selbſtliebe, die man richtiger Selbſthaß nennen ſollte, und alle andern, unter welchen Geſtalten ſie vorkommen mögen, halte man mit der vorhin gegebenen Skizze der wahren

zu-

zuſammen: ſo wird ſich der groſse Abſtand leicht zeigen. Man wird dann finden, daſs ich wahre Selbſtliebe nicht anders beſitzen könne, als, wenn ſie zugleich wahre Allgemeinliebe iſt, d. h. wenn ich mich mit allen Kräften beſtrebe, Andern ſo zu thun, wie ich mir ſelbſt thue, ihren wahren Bedürfniſſen allen ſo abzuhelfen, als ich den meinigen abhelfe. Kurz, wenn ich ſie als freye Weſen und Perſonen behandele, als wie ich gegen mich ſelbſt geſinnt bin; oder, wenn ich wahre Sittlichkeit auf immer und unter allen Menſchen in ihrer höchſten Schönheit zu verbreiten ſtrebe. — Von allen dem finden wir bey der eigennützigen und ſelbſtſüchtigen Selbſtliebe gar nichts. Der Selbſtſüchtige iſolirt ſich, er iſt nur allein Menſch und alle andern müſſen ihm dienen. Dient er ihnen ja einmal: ſo dient er eigentlich ſich ſelbſt und an keine Moralität iſt zu denken, wenn auch gleich manche ſeiner Handlungen Legalität haben ſollten. Es iſt Thatſache, daſs dieſe falſchen Arten der Selbſtliebe den Willen beſtimmen, und daſs ſie für auſserordentlich viele, und man könnte ſagen, für die allermeiſten Menſchen das höchſte Princip aller ihrer Willenshandlungen enthalten, ſie mögen ſich deſſen deutlich bewuſst ſeyn, oder nicht. Allein, wollten wir einen ſolchen Beſtimmungsgrund und eine ſolche Maxime für eine wahre annehmen: ſo würden wir uns ſelbſt widerſprechen, indem wir offenbar einen unrechtlichen Umſtand, nehmlich das Daſeyn einer falſchen Selbſtliebe vorausſetzten und doch etwas Wahres daraus ableiten wollten.

§. 21.

III. Gründe aus dem Verſtande.

Unſere Sinne liefern uns nur Anſchauungen einzelner erfahrbarer Gegenſtände. Der Verſtand ſondert das, was ſie mit einander gemein haben, ab, und läſst die individuellen Unterſchiede weg. Jenes ſtellt er in einer Einheit zuſammen und bildet einen allgemeinen Begriff, der eben daher höherer Art iſt, als die blos ſinnliche Vorſtellung, welche nur Folge einer unmittelbaren Empfindung des Sinnes iſt, ohne welche der Verſtand nicht denken kann. Als von den Erfahrungen durch die Sinne abhängig, oder,

in

in ſo fern ſeine Begriffe ihren letzten Urſprung in den Empfindungen und Anſchauungen haben, kann der Verſtand nur Begriffe vom bedingt Verknüpften bilden, d. h. nur von Dingen die ſo mit einander verknüpft ſind, daß ſie zwar als ein Ganzes für ſich angenommen werden können; aber doch immer ſo, daß noch eine andere Verknüpfung mit andern Dingen Statt haben kann, die endlich das nicht weiter Verknüpfte zu erkennen gibt, alſo das Höchſte und Letzte iſt. Wenn daher die Wirkſamkeit des Verſtandes auf niedere Verknüpfungen geht, die aus Anſchauungen abgeſondert ſind und dabey wiederholte Erfahrungen durch die Sinne vorkommen: ſo muß der Verſtand daraus ſich einen Begriff deſſen bilden, in welchem alle angenehmen und unangenehmen Empfindungen zuſammen verknüpft ſind, und ferner muß er die Regeln entdecken, nach denen dieſer aus bloßen Erfahrungen abgeleitete Zuſtand, den man gewöhnlich Glückſeeligkeit nennt, zu erreichen ſey. Es frägt ſich nun: iſt der Begriff, den ſich der Verſtand durch die Verknüpfung des mannigfachen Sinnlichen von einem ſolchen Zuſtande macht, ein ſolcher, der uns höchſte, letzte Principien für unſern Willen geben ſolle? Die Antwort auf dieſe Frage wird nachher gegeben werden. Zu läugnen iſt es nicht, daß der ſo gedachte Verſtand, der noch nicht Begriffe von dem abſolut Letzten bildet, Einfluß auf den Willen habe, und daß der Wille ſehr oft von ihm allein beſtimmt und geleitet werde. Eben ſo wenig iſts zu läugnen, daß man ſich bey der Befolgung ſeiner Regeln oft ſehr gut ſtehe. Allein alles das reicht bey weitem nicht zu; da wir immer nur aufs Höchſte und Letzte ſehen, folglich nur der Vernunft und nicht dem bloßen Verſtande folgen ſollen, wenn ſie gleich in ihrer Reinigkeit nie einander Abbruch thun und ſtreiten können. Denn es gibt nur eine Seelenkraft, und dieſe kann ſich nicht ſelbſt aufheben; Mißbrauch auf der einen Seite aber iſt dieſer Kraft weder urſprünglich, noch auf eine andere Art eigen, ihr alſo völlig fremd.

§. 22.

§. 22.

Syſteme.

Mit Recht kann man ſagen, daß alle ältere bisher bekannten Syſteme der praktiſchen Philoſophie von der Selbſtliebe ausgingen, entweder von einer gröbern, oder feinern. Es hat Philoſophen gegeben, welche den höchſten Beſtimmungsgrund unſers Willens in der feinern oder gröbern Sinnlichkeit ſuchten, und andere, welche dieß höchſte Princip alles Praktiſchen nur in einem Verſtandesbegriffe zu finden glaubten. Die letztern verdienen allerdings den Vorzug, obgleich ihr Grundſatz bey weitem nicht allen Foderungen genug thut. Ich will dieſe Principien nur nennen, da die Beurtheilung gleich folgen wird.

Die Principien dieſer Art ſind:

1. Phyſiſche, wenn ſie ſich allein auf die Sinnenwelt und auf deren Genuß gründen. Hier heißt es:

   Genuß ſey der letzte Zweck deines Strebens.

   Dieſer Satz erſcheint nun unter mancherley Geſtalten, je nachdem die eine, oder andere Art des Genuſſes für die höchſte gehalten wurde.

   a. War es Genuß der äußern Sinne: ſo hat man an Wolluſt zu denken, und das Princip hieß:

      Nur das phyſich = angenehme Gefühl ſey höchſter Beſtimmungsgrund deines Willens.

      Dieſen Satz hat man dem Epikuros wol mit Unrecht ſchuld gegeben. Doch hat das Syſtem einmal von ihm den Namen.

   b. War es Genuß des innern Sinnes: ſo kann man, zum Unterſchiede, das Wort Luſt gebrauchen.

      (1) Macht man den Unterſchied nach der innern Beſchaffenheit: ſo entſteht:

         (a) Vergnügen und ein moraliſches Gefühl gibt den höchſten Grundſatz:

Hand=

Handle deinem moraliſchen Gefühle gemäß.

Dieſen haben Hutcheſon und Shaftesbury.

(b) Nutzen. Hierzu wird nur ein guter Kopf erfodert. Jeder alſo, dem er fehlt, muß ſich mit bloßen Erfahrungen behelfen.

Dein eigener Nutzen und der blos auf dich eingeſchränkte Genuß deſſelben beſtimme alles dein Streben.

Dieß iſt das Princip des Eigennutzes.

Der Nutzen Aller beſtimme dich allein.

Dieſer fodert zum Gemeinnützigen auf.

(2) Wird auf die äußere Beſchaffenheit, d. h. darauf geſehen, woran ſich das Daſeyn eines Luſt fodernden Princips äußert: ſo entſteht das des Egoiſten:

Alles, was deine eigene Luſt am beſten und dauerhafteſten fördert, beſtimme dich zum Handeln.

Dürfen auch andere Theil haben: ſo heißt das Princip: Alle deine Handlungen müſſen zum letzten Zwecke die gemeine Luſt haben.

2. Verſtändige, wenn ſie ihren Grund in Verſtandesbegriffen haben.

Es iſt zu merken, daß, wenn verſtändige Principien aufgeſtellt und ſo betrachtet werden, daß dabey nicht an das einzige wahre und höchſte Princip der ächten Sittlichkeit zu denken ſeyn ſoll, die Vorſtellung vom Verſtande einen ganz andern Inhalt, als den ihr vorhin gegebenen habe. Nach meiner Meynung gehört Vollkommenheit als Begriff von einem Vollendeten und Letzten, der Vernunft an, womit ich aber gar nicht behaupte, daß dieſer Begriff, den ſich Einer oder der Andere von ihr macht, auch Objektivität habe. Er kann allerdings empiriſch und blos ſubjektiv ſeyn. Unter jener

jener Vorausſetzung bildet der Verſtand den theoretiſchen Begriff der Vollkommenheit und ſtellt das höchſte Princip ſo auf:

Vervollkommne dich. Sey weiſe.

Man benennt, aus hiſtoriſchen Gründen, das darauf beruhende Syſtem von den *Stoikern*, weil dieſe behaupteten, die Handlung eines Weiſen ſey ein κατορθωμα, d. h. eine moraliſche, eine vollkommene, weil der ganze Charakter moraliſch ſey. Dieſelbe Handlung ſey nur ein καθηκον, eine ſchickliche, wenn nicht der Charakter ſelbſt moraliſch ſey. Ein Unterſchied, der mit dem unſrigen zwiſchen ächter Moralität und bloßer Legalität etwas Aehnliches hat. So viel Vortrefliches dieß Syſtem auch hatte, ſo that es doch nicht allen Foderungen der reinen praktiſchen Vernunft ein völliges Genüge, da hier die Selbſtliebe nur ſo weit geht, einem kontemplativen Genuß ſeiner eigenen Vollkommenheit, als Idee, zu erzeugen. Nach unſern itzigen Vorſtellungen war es alſo ein Syſtem einer Klugheitslehre, die durch einen höhern Grad von Selbſtkultur entſtanden war, und noch nicht einer Weisheitslehre, die ſich allein aufs praktiſche Geſetz gründet. *Wolf* hat dieſem Syſteme eine gänzlich veränderte Geſtalt gegeben; aber es eben dadurch mehr dem empiriſchen Senſualiſmus genähert, d. h. er hat das Princip mehr auf einen Sinnengenuß gegründet, der nur aus Erfahrungen entſtehen kann. Eben daher, weil die theoretiſche Vernunft in einem ſolchen Falle nicht *durch* ſich ſelbſt eine materiale Idee a poſteriori aufſtellt, entſteht aus dem Wolfiſchen modificirten Principe ſehr leicht das der Glückſeeligkeit, das auf Meynungen beruht. Allein, ein ſolches Syſtem iſt inkonſequent und nur ſynkretiſtiſch, d. h. es ſucht eine Vereinigung ſolcher Grundſätze zu ſtiften, die nicht mit einander beſtehen können, und nothwendig auf etwas hinaus gehen, wovon man nie wiſſen kann, was es eigentlich ſey.

Zu dergleichen ſynkretiſtiſchen Syſtemen gehören auch die, welche ein blos theoretiſches Ideal aufſtellen und damit andere Dinge in Verbindung ſetzen, die ein höchſtes Princip geben

ſol=

ſollen. So z. B. ſtellt Cruſius und mit ihm andere Theologen den Satz auf: alle deine Willenshandlungen müſſen ſich nach dem Willen Gottes richten. Dieß iſt kein Ideal der Erfahrung; nur wird dabey blos dogmatiſch verfahren. Mandeville will die Quelle des praktiſchen Geſetzes in der Erziehung, Montaigne in der Staatseinrichtung, und der Koſsmopolit, in der Idee vom allgemeinen Beſten finden.

Das Unbeſtimmte und Schwankende in allen auf dieſe Principien gebaueten Syſtemen der praktiſchen Philoſophie iſt unverkennbar.

§. 23.

Beſchaffenheit dieſer Grundſätze.

Daß dieſe Regeln ſolche ſeyn ſollen, welche den Willen beſtimmen ſollen, eines Zweckes wegen zu handeln, iſt wol ausgemacht, wie auch, daß ſie ſehr brauchbar und von einem großen Nutzen ſeyn können. Allein, dieß iſt bey weitem nicht hinreichend, wenn ſie nothwendige und allgemeingültige Regeln, oder ächte praktiſche Grundſätze ſeyn wollen. — Dieſe Regeln ſind:

1. a poſteriori, empiriſch, folglich keine reine Regeln. Sie enthalten alle einen ſolchen Zweck, der unmittelbar ein ſinnlicher Gegenſtand iſt. Ein ſolcher Gegenſtand wirkt zunächſt Empfindungen, und, wenn dieſe ſo beſchaffen ſind, daß ſie ſelbſt die Regeln für das Streben nach dieſem Gegenſtande liefern: ſo ſind ſolche Regeln unmittelbar a poſteriori; wenn ſie aber erſt durch Schlüſſe aus Empfindungen und Erfahrungen hergeleitet ſind: ſo entſtehen ſie mittelbar aus Erfahrung. Um dieß beſſer zu verſtehen, müſſen wir etwas in die Theorie der Vorſtellungskraft zurück gehen. Unſere Sinne verſchaffen uns Erkenntniſſe von Gegenſtänden, die eben daher ſinnliche ſind. Dergleichen Erkenntniſſe erhalten wir mit dem Eindrucke auf die Sinne zugleich und auf ſeine Veranlaſſung; oder, dieſe Erkenntniß iſt eine ſolche, die nicht an-

anders ſich denken läßt, als wenn ſie aus einer Erfahrung entſteht. Ohne Erfahrung kann kein Begriff zu unſerm Bewußtſeyn kommen; aber dieß macht noch nicht alle unſere Begriffe zu ſolchen, die aus Empfindungen entſtehen. Empiriſch iſt überhaupt alles das, was ſeinen Urſprung in Empfindungen hat, und in Verbindung mit dem Bewußtſeyn dieſer Empfindungen Erfahrung genannt wird, die Reihe der Schlüſſe, die daraus entſtanden ſind, mag ſo lang ſeyn, als ſie will. — Bey den vorhin genannten Grundſätzen der Wolluſt iſt dieß am allerleichteſten einzuſehen. Mit den Gegenſtänden der äußern Sinne und deren Empfindung iſt etwas Körperlich-Angenehmes verbunden, ein grobſinnliches Gefühl, das ich eben deswegen Wolluſt genannt habe, ein gewiſſer Kitzel, ein Wohlbehagen ſtellt ſich meinem Bewußtſeyn dar, und, als einen blos ſinnlichen Menſchen, ſtellt es mir ſich als meinen höchſten Zweck, nach welchem mein Wille zu ſtreben habe, vor. Die Empfindung und die Erfahrung geben mir hier alſo durch einen äußerſt leichten vom ſinnlichen Gefühle geleiteten Schluß an die Hand, welcher, ſobald er praktiſch wirkt, Regel heißt und Grundſatz genannt wird, wenn er alle einzelnen Vorſtellungen, die ich von dergleichen Gegenſtänden habe, in eine zuſammenfaßt und zur allgemeinen Regel macht. — Beym innern Sinne iſt es eben ſo. Gegenſtände machen einen Eindruck auf dieſen; alſo iſt Empfindung da. Ich werde mich deſſen bewußt; alſo auch Erfahrung durch den innern Sinn. Dieß Bewußtſeyn iſt ein angenehmes, oder ein unangenehmes, und führt mich dahin, meinen Willen für das zu beſtimmen, was meinem innern Sinne angenehm iſt. Es entſteht eine Regel. Unterſucht man den Begriff vom moraliſchen Gefühle, vom Nutzen, und ſogar die von Vollkommenheit und Glückſeeligkeit in ſtoiſcher und platoniſcher Bedeutung: ſo wird man überall finden, daß ihnen Erfahrungen, die an einzelnen Gegenſtänden gemacht ſind, zum Grunde liegen, dieſe Gegenſtände mögen nun Eindrücke auf den innern oder äußern Sinn gemacht haben. Man nennt auch alle dieſe Grundſätze materiale,

weil

weil ein gewiſſer Gegenſtand durch ſeine Materie unſere Sinnlichkeit afficirt und als Objekt auf uns ſelbſt bezogen wird. Je nachdem nun die Art dieſes Gegenſtandes beſchaffen iſt, findet es ſich, daß er indem er auf uns bezogen wird, einen angenehmen oder widrigen Zuſtand hervorbringt. Bilde ich mir nun einen Grundſatz, wobey ich die Vorſtellung von der Materie des Objekts vor mir habe, und dieſe dem Willen als Zweck vorſetzen will: ſo iſt dieß ein blos materialer Grundſatz.

2. Beſondere und einzelne. Weil ſie ſich auf Erfahrung gründen: ſo können ſie keine Allgemeinheit haben, die doch zu einem eigentlichen Principe nothwendig iſt. Sie können nur für eine gewiſſe Anzahl Subjekte und Fälle gültig ſeyn; folglich laſſen ſie Ausnahmen bey dem Einem oder Andern zu, und ſind nicht ſchlechthin verbindend. Es iſt wahr, aber nur aus Erfahrung: jeder Menſch ſucht eine Art von Glückſeeligkeit, ſein Wille läßt ſich nur durch das ihm Angenehme beſtimmen; allein, wollten wir nun die Regel aufſtellen: ſuche deine dauerhafte Glückſeeligkeit zu befördern: ſo wäre dieß eine empiriſche und eine beſondere Regel, weil ſie empiriſch iſt; folglich Fälle denkbar ſind, in denen ſich die Regel nicht anwenden ließe, wo Kolliſionen vorkämen, und überdem iſt der Begriff von Vollkommenheit und Glückſeeligkeit immer ein relativer, der ſich nach dem Subjekte ſelbſt richtet. In ſo fern alſo dieſe Grundſätze etwas Nützliches enthalten, laſſen ſich allerdings Regeln einer höhern Art denken, unter denen dieſe begriffen ſind.

3. Hypothetiſche. Sie ſagen nur: wenn du dieſen beſtimmten Zweck willſt: ſo muſt du ſeinetwegen handeln. Sie ſtellen nicht den vollendeten Willenszweck auf; ſondern einen ſolchen, der ſich blos auf Sinnlichkeit und Erfahrung gründet. Es iſt nicht die Vernunft, welche dieſe Begriffe und dieſe Regeln bildet, ſondern allein der Verſtand geleitet von einem Eindrucke, der auf die Sinne geſchehen iſt. Dieſer hat ſich von allen angenehmen Empfindungen einen allgemeinen Begriff gemacht, und das verknüpft, was ſie mit einander

der gemein haben: ſo entſtand moraliſches Gefühl, Vollkommenheit, Nutzen, Glückſeeligkeit u. ſ. f. Aber es gibt höhere Begriffe der Vernunft vom Höchſten, Vollendeten, Abſoluten. In allen bisher genannten Grundſätzen iſt daher nur ein untergeordneter ein Mittelzweck zu finden, der zwar Zweck des Willens und Beſtimmungsgrund ſeiner Handlungen werden kann und ſoll; aber nie als letzter und höchſter dem Willen vorgelegt werden darf.

4. Zufällige. Dieſe Regeln ſind ſo beſchaffen, daß ſie auch anders gedacht werden können, und daß ſie nur von gewiſſen Zuſtänden, Umſtänden, Zeiten und Meynungen des Subjekts abhängen. Sie ſind nicht immer eben dieſelben; ſondern müſſen Aenderungen und Einſchränkungen leyden, ſobald irgend ein Fall mit ihnen kollidirt. Dieß iſt wieder eine Folge davon, daß ſie nicht aus reiner Vernunft a priori gebildet ſind. Höchſtens geben ſie nur eine Anweiſung, wie man ſich unter gewiſſen Vorausſetzungen, Umſtänden und Lagen klug zu verhalten habe, um ſeine Abſichten zu erreichen.

§. 24.

Nachdruck derſelben.

Unſer Wille verlangt, wenn er allemal ächt moraliſch handeln ſoll, eine völlig beſtimmte, allgemeine und nothwendige Regel, die ihn in keinem Falle ungewiß läßt und die mit einer unnachlaßlichen Strenge ſeine Ueberzeugung ihm abnöthigt, ſo, daß er ſchlechterdings kein guter Wille ſeyn kann, wenn er dieſem Beſtimmungsgrunde nicht folgt. Mit andern Worten: der höchſte Grundſatz muß ſeine Sanktion mit ſich führen und darf dem Willen keinen Spielraum, keine Abweichungen geſtatten, unter welchem Vorwande ſie auch vorkommen möchten.

Die vorhin genannten Grundſätze führen eine ſo ſtrenge Sanktion nicht mit ſich und ihre Art des Ausdruckes läßt eine Menge Ausflüchte zu, wie es bey ſolchen empiriſchen, bedingten und zufäl-

fälligen Sätzen nicht anders ſeyn kann. Die Erklärung zweyer ſehr wichtiger Wörter wird alles Uebrige in ſich faſſen.

1) Müſſen. Im gemeinen Leben wird dieß Wort daher häufig gemißbraucht, weil man in allen Dingen ſo ſehr an Deſpotiſmus und Sklaverey gewöhnt iſt. In der praktiſchen Philoſophie, wo man mit dergleichen unrechtlichen Umſtänden nichts zu thun hat, denkt man dabey allemal an eine äußere und phyſiſche Nothwendigkeit, d. h. an ſolche Beſtimmungen des Willens, welche durch äußere und phyſiſche Einwirkungen und Naturgeſetze der Kauſſalität hervorgebracht ſind und ſo, daß der Willkür gar keine Wahl übrig blieb. Dieſe Nöthigung nimmt gar keine Rückſicht darauf, daß ihre Foderung moraliſch unmöglich erfüllt werden kann; ſobald ſie da iſt, muß gehorcht werden, der Wille kann ſchlechterdings nicht anders. Man wird hierbey ſogleich an die Naturgeſetze des Mechaniſmus erinnert. Ich laſſe mir dieſe Erklärung gefallen, ſobald man das Wort: Müſſen dahin einſchränken will, daß dabey weiter keine Antwort auf die Frage: Warum? gegeben werden kann und man nur auf bloßen Kauſſalzuſammenhang ſehen will. Allein ich wünſchte doch, daß man bey dieſem Müſſen einen Unterſchied machte, beſonders in der Philoſophie des Praktiſchen. Die eigentlichſte Bedeutung bleibt allerdings die angegebene, die nur bey mechaniſchen Naturgeſetzen Statt hat, von denen abzuweichen es ſchlechthin unmöglich iſt. Dieſe haben hier gar nichts zu thun. Allein, es läßt ſich noch eine phyſiſche Nöthigung denken, die auf ein ſonſt freyes Weſen gerichtet iſt, welches — obgleich ſehr ſchwer — dennoch dieſer Nöthigung widerſtehen kann. Dieß iſt ein, wenn man ſo ſich ausdrücken darf, gemildertes Müſſen. Es fodert unbedingten Gehorſam, man kann aber die Frage beantworten: warum muß ich? Nur der Mangel eines paſſendern Worts dafür, nöthigt mich, es durch Müſſen auszudrücken; aber für das Erſte den Beyſatz: ſchlechthin nothwendiges — und für das Andere: abgenöthigtes zu gebrauchen.

2) Sollen. Auch dieß Wort wird gewöhnlich ſehr unrichtig gebraucht und mit Müſſen für einerley genommen. Zuweilen macht man einen Unterſchied und, da man keinen Grund kennt, beruft man ſich auf den Gebrauch. Sollen ſetzt dann allemal einen Befehl eines Andern, einen Auftrag, eine Bitte u. d. gl. voraus. Müſſen ſehr oft auch und zwar ſo, daß ich mir das Aufgetragene ſelbſt zur Pflicht mache, oder auch, wenn ich mir ſelbſt ein Geſetz, eine Ordnung u. ſ. f. vorgeſchrieben habe. Ueber das Weitere muß man die Wörterbücher nachſehen. Der Philoſoph nimmt das Sollen anders. Es enthält eine innere und moraliſche Nöthigung, d. h. es ſtellt eigentliche Gründe auf, welche auf einen Willen — der hier noch nicht als frey, ſondern als Wille eines Menſchen überhaupt gedacht wird — wirken können. Beym Sollen läßt ſich noch eher eine Widerſetzlichkeit denken, als beym abgenöthigten Müſſen; aber, es muß auch hier ein Unterſchied unter einem abgenöthigten und einem freyen Sollen gemacht werden, an den man gewöhnlich nicht denkt. Bey jenem iſt der Fall dieſer: es kommen Umſtände irgend einer Art vor — wenn ſie nur keine phyſiſche ſind — welche die moraliſchen Beſtimmungsgründe liefern, die dann nicht Statt gehabt hätten, wenn jene Umſtände nicht vorhergegangen wären. Sie fodern mich zum Handeln auf, da es nun einmal ſo iſt und ichs nicht mehr zu ändern vermag. Dieſes Sollen iſt alſo eine zufällige, bedingte und blos ſubjektive Willensnöthigung. Das freye Sollen ſieht auf gar keine vorhergegangenen Umſtände — denn die rechtlichen kommen an ſich ſchon mit ihm überein; folglich richtet es ſich nach dieſen nicht — mögen ſie übrigens phyſiſche, oder moraliſche ſeyn. Es enthält daher ſolche Beſtimmungsgründe, welche einen wahrhaft freyen Willen beſtimmen können und die er, wenn er ein ſolcher ſeyn will, auch nur allein als die ſeinigen anerkennen kann. Gewöhnlich behauptet man: ſobald ein Sollen da ſey, werde nicht darauf geſehen, ob das, was man ſoll, auch phyſiſch-möglich ſey. Es ließe ſich aber wol erweiſen, daß hier ein Irr-

thum zum Grunde liege, den man durch richtiges Unterſcheiden heben und die Wahrheit herſtellen kann. Sobald nothwendige phyſiſche Umſtände da ſind, die durchaus nicht von einem Menſchen verurſacht ſind, kann es keinen moraliſchen Beſtimmungsgrund geben, der den Willen zu etwas nöthigte, das dieſer phyſiſchen Nothwendigkeit entgegen wäre. Soll ich etwas: ſo muß es mir auch phyſiſch möglich ſeyn; oder das moraliſche Nöthigen durch ein Sollen iſt ohne allen Inhalt und hebt ſich ſelbſt auf. Sind phyſiſche Umſtände da, unter denen die Ausübung des Sollens unmöglich wird und welche ſo, wie ſie ſind, von dem Handeln der Menſchen abhängen: ſo ſind dieſe unrechtliche, welche das Sollen, wenn es ein *freyes* iſt, nicht zu ſeiner Grundlage nehmen kann. Sind ſie hingegen rechtliche: ſo ſtimmen ſie an ſich mit dem freyen Sollen überein. Von dem abgenöthigten Sollen iſt hier die Rede nicht; denn es ſetzt Umſtände voraus, die keine Beſtimmungsgründe für einen wahrhaft freyen Willen geben und auf jene Umſtände wird da allerdings geſehen — nur ſind ſie keine phyſiſche.

Fragen wir nun, worin die Unverletzlichkeit und das verpflichtende Anſehen dieſer genannten Grundſätze liege; oder, woher ſie ihre *Sanktion* nehmen: ſo iſt die Antwort nicht ſchwer. — Beym Zwange iſt keine Sanktion denkbar, weil hier gar keine moraliſchen Beſtimmungsgründe ſind. Der Gezwungene wird durch phyſiſchen Einfluß genöthigt und, wenn er ſich zwingen läßt: ſo geſchieht es allein wegen der ihm ſinnlich widrigen Uebergewalt des Andern, aus Furcht einer noch ſchlimmern Behandlung ſeines Körpers. Dadurch wird nur die Handlung erpreßt und eine Sanktion für die Befehle iſt hier ſchlechterdings nicht denkbar, ob man gleich Drohungen eines härtern Zwanges dafür auszugeben beliebt hat. Die andern Sätze, welche allgemeine Beſtimmungen des Willens enthalten ſollen, haben ſchon eher ein Anſehen, welches *verpflichten* könnte; allein, da ſie von der obigen Beſchaffenheit ſind: ſo verpflichten ſie nur um empiriſcher Zwecke willen und können nicht allemal und von allen Menſchen Unverletzlichkeit fodern. Sie ſtellen nur bedingte und unter-

geordnete Mittelgüter auf, welche zwar geſucht werden ſollen, um des höchſten Gutes willen, die aber doch, der Umſtände wegen oftmals aufgeopfert werden können und müſſen. Eine Sanktion aber muß ſo verpflichten, daß niemals eine Abweichung und Ausnahme von der Pflicht denkbar iſt. Durch ſie muß es unmöglich werden, die Regel jemals zu verletzen, ſobald man von ihr überzeugt iſt. Dahin kann es die Regel aber nie bringen, wenn ſie nicht in ſich ſelbſt den letzten wahren Grund ihres Inhalts ſchon hat, alſo an ſich ſchon ein ſchlechthin nothwendiges Geſetz iſt, welches ein Sollen gebietet.

Mit Rückſicht auf dieſe Beſchaffenheit und Umſtände gebraucht man denn auch verſchiedene Wörter, welche den Inhalt dieſer Grundſätze von dem einzig wahren praktiſchen Geſetze unterſcheiden ſollen.

Einen Imperativ nennt man die Formel, wodurch ein Gebot ausgedrückt wird. Ein ſolcher iſt kategoriſch, wenn in der Formel eine abſolute Nothwendigkeit enthalten iſt; hypothetiſch aber, wenn nur hypothetiſche Nothwendigkeit ausgedrückt wird, die dann nur Statt hat, wenn gewiſſe Bedingungen und Umſtände da ſind. Die oben angeführten Formeln, welche allgemeingültige Principe ſeyn ſollen, ſind alle von der letzten Art und können, wie die Principe ſelbſt, unterſchieden werden. Man kann nehmlich ſagen, der hypothetiſche Imperativ enthalte einen Befehl, wenn von einem abgenöthigten Müſſen, d. i. von einem Zwange die Rede iſt; eine Regel aber und ein Gebot, wenn ein abgenöthigtes, nützliches und angenehmes Sollen da iſt. Je nachdem die Umſtände ſind, laſſen ſich auch, im letztern Falle, die Wörter: Vorſchrift und Rath gebrauchen. Das erſte kann für techniſche, oder Kunſtregeln und das andere, für Regeln der Klugheit gelten. Alle dieſe Imperativen entſtehen analytiſch, weil bey ihnen ein Zweck zum Grunde gelegt wird, aus dem ſie von ſelbſt fließen. Gewöhnlich werden die der Klugheit auch pragmatiſche genannt, weil ſie auf Erfahrungen beruhen und eine Abſicht aufſtellen, die ein jedes Subjekt hat.

§. 25.

§. 25.

Wirkungen.

I. Maximen.

In der Einleitung iſt ſchon der gewöhnliche Gebrauch des Worts **Maxime**, wenn es dem praktiſchen Geſetze entgegen geſtellt wird, erklärt. Man begeht dabey den Fehler, daß man die Entgegenſetzung nur darauf gründet, ob man bey ſeiner Unterſuchung einen Grundſatz ſo betrachtet, wie er ſich in einem Subjekte findet. Man ſchließt daraus gleich voreilig ſo: was ein Subjekt ſich zur Regel gemacht hat, kann kein praktiſches allgemeines Geſetz ſeyn. Ich nenne dieß **voreilig** geſchloſſen, weil es gar nicht daraus folgt, daß ich einen Grundſatz blos danach betrachte, daß er ſich in einem Subjekte findet. Soll Maxime wirklich ſich vom praktiſchen Geſetze unterſcheiden: ſo hat man nicht auf die Subjektivität zu ſehen, ſondern darauf, ob der ſich in einem Subjekte befindende Grundſatz als allgemeingültiger, oder nur für eins oder das andere Subjekt gültiger annehmen laſſe. Auf dieſen Unterſchied ſehe ich, wenn ich ſage, daß jene Grundſätze nur Maximen, aber nicht praktiſche Geſetze, begründen; denn, ſie waren beſondere und konnten ſogar einzelne ſeyn, die nur **ein** Individuum ſich zu den ſeinigen gemacht hatte. Maximen, in dieſer Bedeutung, werden von hypothetiſchen Imperativen, d. i. ſolchen, die irgend eine mögliche oder wirkliche Abſicht eines Subjekts vorausſetzen, gewirkt und zwar muß dieſe Abſicht eine ſolche ſeyn, die keine Allgemeinheit haben kann.

Jene Grundſätze, welche ein ächt praktiſches Geſetz aufſtellen ſollen, legen dem Willen einem der folgenden drey letzten Zwecke der Handlungen vor:

1) **Geſchicklichkeit.** Dieß iſt in ſeiner Art ein letzter Zweck; aber nicht das Ende **aller** Zwecke. Auf dieſe gehen alle Regeln der Kunſt, oder techniſchen Regeln, die man auch in weiterer Bedeutung praktiſche nennt, weil ſie Vorſchriften geben, wie etwas zu thun ſey. Inſofern dieſe Regeln nur eine einzelne, höhern Zwecken untergeordnete Abſicht ange-

ben, die nicht bey allen Subjekten Statt haben kann, darf man ſagen: dieſe Regeln ſeyen blos Maximen der Geſchicklichkeit, die Einer oder der Andere, um dieſes beſondern Zweckes willen, befolgt. Sowenig man nun ſagen kann, daß ein in ſeinem Fache oder auch in allen Fächern Geſchickteſter auch der Beſte ſey, ſowenig kann die Maxime der Geſchicklichkeit zu einem praktiſchen Geſetze taugen. Damit aber ſoll nicht geſagt werden, daß nicht der beſte Menſch auch zugleich der geſchickteſte ſeyn könne. Dieſe techniſchen Maximen ſind nur problematiſche, d. h. bedingte inſofern, daß ein Subjekt die Abſicht Geſchicklichkeit zu erwerben etwa einmal haben könnte. Aus dieser allgemeinen Beſchreibung ſieht man doch ſchon ſoviel, daß Geſchicklichkeit nichts mit Sittlichkeit gemein habe, viel weniger mit ihr einerley ſey, daß aber ſich unterſuchen laſſe, ob ſie zugleich einen moraliſchen Werth habe, oder nicht.

2) Klugheit, und Glückſeeligkeit. Jene beſteht in der Geſchicklichkeit, die beſten Mittel zu ſeinem Wohlſeyn zu erwählen; und dieſe iſt der höchſte Zweck der Klugheit. Es läßt ſich kein vollſtändiger Begriff von den hierher gehörigen Regeln und Maximen geben, wenn man nicht vorher eine richtige Vorſtellung von jenen beyden hat.

a) Klugheit. Dieß Wort hat eine weit größere Sphäre, als man ihm gewöhnlich gibt. Nach dem Sprachgebrauche iſt der überhaupt ein Kluger, welcher vorſichtig iſt, Dinge vorher zu ſehen weiß, die zufällig ſind und von den Entſchließungen der Menſchen abhängen, der dieſe — aber in allem Guten — zu lenken weiß; kurz, ein ſolcher, der die aus Erfahrungen erkannten beſten Mittel zu gewiſſen Abſichten ſo anzuwenden verſteht, daß nach der höchſten Wahrſcheinlichkeit dieſe Abſichten ganz erreicht werden. (Hiernach kann ein konſequent handelnder Böſewicht auch ein kluger Böſewicht ſeyn). Es läßt ſich demnach eine allgemeine und beſondere Klugheit denken. Jene wird überhaupt darin beſtehen, daß man entweder alle

Men-

Menſchen überhaupt, oder eine größere Anzahl derſelben zu einer gewiſſen nützlichen Abſicht als Mittel zu beſtimmen und zu leiten verſtehe. Dieß kann man Welt- und Staatsklugheit nennen. Man merke aber wohl, daß hier die Güte der Abſicht noch nicht beſtimmt werde, und daher kann dieſe noch über nichts entſcheidende Klugheit eine wahre und falſche ſeyn. Ich bleibe hier, wie ſich von ſelbſt verſteht, nur bey der, welche eine wahre genannt wird. — Von dieſer unterſcheidet man die Privatklugheit, welche ſich darin äußert, daß man die Mittel, welche unſern Privatnutzen befördern können, zu wählen und anzuwenden verſteht. Dieſer Nutzen kann ein wahrer, oder eingebildeter ſeyn, das Mittel kann ein ſicheres und unſicheres, und ſeine Anwendung ſelbſt ſo beſchaffen ſeyn, daß ſie der Abſicht entſpricht, oder nicht, u. ſ. f. Es gibt alſo eine logiſch- und praktiſch-wahre und eine logiſch- und praktiſch-falſche Privatklugheit.

b. Glückſeeligkeit. Mit dieſem Worte bezeichnet man im gemeinen Leben ein Etwas, das man eigentlich gar nicht näher kennt. Es iſt bekannt, daß ein Jeder ſich ſeinen eigenen Begriff davon bilde, der aus Sinnlichkeit entſtanden iſt. Er iſt durch den Verſtand a poſteriori abſtrahirt, aber bey weitem nicht allgemeingeltend, weil er a poſteriori, durch Abſonderungen und Wiederverknüpfungen entſtanden iſt und dabey nur Subjektivität hat. Schon die Zuſammenſetzung mit dem vieldeutigen Worte: Glück finde ich völlig unpaſſend, denn es liegt darin das, daß Seeligkeit nicht durch Handlungen erſtrebt, ſondern vom Zufalle und Zuſammenhange der Dinge herbeygeführt ſey. Doch, dieß wollen wir nicht einmal rügen. Unſere Philoſophen betrachten Glückſeeligkeit als etwas, das nie unſer höchſtes Gut — wenigſtens nicht allein — werden könne. Glückſeeligkeit iſt bey ihnen allemal eine materiale Abſicht der eigennützigen Neigungen, a poſteriori gedacht, und kann niemals ein höchſtes Princip werden, wol aber die Maxime eines, oder des andern Menſchen ſeyn. Wollen

len ſie unter Glückſeeligkeit die Abſichten und Zwecke der vorhin aufgeſtellten Grundſätze verſtehen: ſo bin ich völlig ihrer Meynung; denn, will ich unter Glückſeeligkeit mir einen blos ſinnlichen Genuß denken: ſo fällt es in die Augen, daß dieſer bloße Subjektivität habe und niemals Objektivität und Allgemeingültigkeit haben könne. Hier würde Einer ſein höchſtes Gut nur in dem finden, was nützlich wäre, um ſeinen Sinnen zu ſchmeicheln, nicht ſie zu verfeinern, ſie zu ihrer wahren urſprünglichen Beſtimmung brauchbarer zu machen, nicht, ſie wahrhaft zu vervollkommnen; ſondern ihnen eine falſche Richtung zu geben, ſie aus der Harmonie mit den andern Seelenkräften heraus zu reißen, ſie zu verderben und ein blos ſinnlicher Menſch zu werden, der von Sittlichkeit nichts weis. Soll Glückſeeligkeit in der Vollkommenheit geſucht werden: ſo iſt der Begriff der Vollkommenheit ſo zu beſtimmen, daß ſie nicht das höchſte Gut ſeyn kann. In *qualitativer* Bedeutung kann Vollkommenheit ein Vernunftbegriff von der höchſten möglichen Zuſammenſtimmung des Mannigfaltigen in dem, was der Gegenſtand ſeyn ſoll, ſeyn. In qualitativer Bedeutung wird er denn die Allheit und Vollſtändigkeit aller Theile enthalten, welche den Gegenſtand zu dem machen ſollen, was er ſeyn ſoll. Hierbey bleibt uns noch immer die Frage übrig: was für ein Gegenſtand iſt es, deſſen qualitative und quantitative Vollkommenheit ich mir denke und den ich als mein höchſtes Gut annehme? Dieſer kann ja ein ſolcher ſeyn, der bey aller ſeiner Vollkommenheit dennoch höchſt verwerflich iſt, wenn nicht anderswoher erwieſen iſt, daß er ein ächter Beſtimmungsgrund des Willens ſey. Eben dieſer Gegenſtand, nach deſſen Vollkommenheit geſtrebt wird und in deſſen Beſitze Einer ſeine Glückſeeligkeit ſucht, kann ein blos empiriſcher ſeyn, er kann im äußern, oder innern Sinne ſeinen Urſprung haben; er kann ein Verſtandesbegriff ſeyn und ſich nicht bis zur Vernunft und zu einem Begriffe a priori erheben können. In allen dieſen Fällen

kann der Gegenſtand, den ich als mein höchſtes Gut anſehe und nach deſſen Vollkommenheit in mir, ich ſtrebe, ganz gewiß kein höchſtes Geſetz a priori für mich geben. Vollkommenheit als ſolche kann nie Gegenſtand meines Willens werden, folglich auch Glückſeeligkeit nicht, wenn ſie in dem angenehmen Bewuſtſeyn von der Vollkommenheit beſteht. Es muß einen Gegenſtand geben, an dem ich dieſe Vollkommenheit erprüfen kann. Dieſer Gegenſtand wird nachher angegeben werden. Iſt es nun gewiß, daß der Eine die Vollkommenheit dieſes, der Andere jenes Gegenſtandes ſucht und ſeine Glückſeeligkeit darin beſtehen läßt: ſo findet hier eine bloße Subjektivität wieder Statt, die auf Meynungen beruht. Iſts aber ausgemacht, daß ein Subjekt aus Ueberzeugung den wahren Gegenſtand, deſſen höchſte Vollkommenheit es erſtreben will, zu den ſeinigen gemacht hat, in welchem es ſein höchſtes Wohlſeyn ſucht: ſo kann dieſer Gegenſtand, neben dem Subjektivſeyn in dieſem Subjekte, auch wahre, ächte Objektivität und Allgemeingültigkeit haben; folglich dann ein Princip an die Hand geben, das bey Allen und allemal gilt. Hat ſich nun Einer einen Gegenſtand gewählt, deſſen Vollkommenheit er erſtreben will, und iſt dieſer Gegenſtand ein ſolcher, der nicht für alle Menſchen und zu allen Zeiten Gegenſtand des Willens ſeyn kann; ſo kann ein ſolcher Gegenſtand nichts anders liefern, als Maximen der Klugheit, Regeln, dieß ſich gedachte Glück zu erreichen und die dahin führenden Mittel anzuwenden. Es wird nun Grundſatz: ich will und muß klug handeln, um die Vollkommenheit zu erreichen. Vollkommenheit und Klugheit ſind etwas Nützliches zur Glückſeeligkeit; aber ſie aus dem Grunde zu verwerfen, weil ſie meinen Nutzen befördern und ſie blos auf Eigennutz beruhen zu laſſen, iſt, meiner Meynung nach, unrecht. Es kömmt hier vielmehr darauf an, ob ſie mir zu wahren abſolut höchſten Gütern dienlich ſind, ob der Zweck und der Gegenſtand, um deßwillen ich klug handele und deſſen Vollkommenheit ich erſtreben will, dieß

höch-

höchſte Gut ſey, das um ſein ſelbſt willen geſucht wird. Ein ſolches Gut iſt weiter zu nichts nützlich, es faßt alles ſchon in ſich, es iſt abſolut. Suche ich dieß als das höchſte und letzte: ſo handele ich weiſe; ſuche ich nur untergeordnete Mittelgüter ſo, als ſeyen ſie die höchſten: ſo handle ich zwar klug; aber noch nicht weiſe. Glückſeeligkeit iſt etwas Angenehmes, weil ſie etwas Nützliches iſt. Aber: wozu iſt ſie nützlich? Es muß ein höheres Gut geben, wenn man ſie nützlich nennen will. Und, in dem Verſtande, wie man den Begriff gewöhnlich nimmt, iſt ſie auch nichts anders, als ein Mittelgut, das man als ſein höchſtes betrachtet und welches eben daher Gegenſtand der Klugheitslehre wird.

§. 26.

II. Handlungen.

Der nächſte Zweck der aufgeſtellten Grundſätze iſt, den Willen zu Handlungen zu beſtimmen, die um des Zweckes willen geſchehen ſollen. Dieſe Handlungen ſind:

1. Thieriſche und ſklaviſche. Wenn ein phyſiſcher Zwang von außenher meinem Willen einen Beſtimmungsgrund geben ſoll, und ich dann blos aus Furcht vor dieſem Zwange oder einen noch härtern angedroheten mich wirklich zu einer Willenshandlung zwingen laſſe: ſo handle ich blos thieriſch und ſklaviſch, weil in dieſem Falle mein Wille durchaus nicht frey gewollt hat; ſondern nur nach einem fremden und heteronomiſchen Einfluſſe, der gar keine Gründe geben kann. Man kann auch diejenigen Handlungen hierher rechnen, die aus dem Grundſatze der blos ſinnlichen und thieriſchen Wolluſt entſtehen. Iſt die Befriedigung grobſinnlicher Begierden einmal bey mir Maxime geworden und ſuche ich in dem Angenehmen der äußern Sinne mein höchſtes Gut: ſo iſt es mein höchſtes Geſetz, ich ſtrebe nach weiter nichts und ſetze mich zum Thiere hinunter. Das Verlangen nach dieſer Wolluſt, die

die ich für meine Glückſeeligkeit halte, wird unerſättlich und unüberwindlich, es hat meine ganze Willkür in ſeiner Gewalt, ihr bleibt keine Wahl übrig und die Handlungen des Willens ſind in einem ſehr hohen Grade abgenöthigt, alſo nichts minder als freye.

2. Unfreye. Nimmt man dieß Wort eigentlich: ſo gehören die thieriſchen Handlungen mit darunter. Es gibt aber einen Grund, ſie noch zu unterſcheiden. Nehmlich: ich ſetze voraus, daß Mittelgüter als höchſte Zwecke betrachtet werden. Alle Handlungen, welche aus feinerer Sinnlichkeit, aus einer Luſt, einem Vergnügen, aus Nutzen und Glückſeeligkeit entſtehen, ſind entweder ſolche, die mit der moraliſchen Willensfreyheit offenbar und in allen Stücken ſtreiten, oder nur in einigen von ihr abweichen, folglich nicht durchaus freye und moraliſche ſind. Es macht hier keinen Unterſchied, ob die Maxime, nach der man handelt, eine eigene oder fremde iſt, d. h. ob ſie die handelnde Perſon aus ſich ſelbſt gebildet und zu ihrem Geſetze erhoben hat, oder nicht. Im erſten Falle iſt die Maxime dennoch heteronomiſch, denn ſie iſt zwar eigene Erfindung; aber nicht a priori und allgemeingeltend, und dieß entſcheidet ſchon allein über den Werth der Handlung. Im andern Falle iſt Nöthigung von außen da. Ein Anderer bemüht ſich, ſeine Gründe zu den meinigen zu machen, da mein Wille doch Autonomie hat, welche Gründe a priori aus und durch ſich ſelbſt hervorbringen kann und ſoll. Man verwechſele aber damit nicht den Fall, wo ich wirklich nach meiner Autonomie handeln könnte, aber mancherley Umſtände wegen verhindert werde, meine eigenen und ächten Beſtimmungsgründe aufzufinden und einzuſehen, ein Anderer aber mir zu dieſer Einſicht verhilft, und ich nun handele, nachdem ich ſie eingeſehen habe. Niemand kann läugnen, daß ich in einem ſolchen Falle frey gehandelt habe. Handlungen, wodurch ich wahre Weisheit beweiſe, ſind freye — alle andern aber, die um der Geſchicklichkeit und Klugheit willen unternommen werden, oder dieſe, als höchſte Zwecke beabſichten, ſie mögen ihre Quelle in meinen eigenen,

oder

oder in fremden Maximen haben, ſind nicht völlig freye, da ſie aus Grundſätzen a posteriori entſtehen und nicht von meinem eigenen praktiſchen Geſetze geboten ſind. Daraus, daß ich ſie unfreye genannt habe, will ich nicht gefolgert wiſſen, ſeyen ſie unmoraliſche und böſe. Dieß würden ſie nur denn ſeyn, wenn die Maxime, aus der ſie kommen, ſelbſt etwas Unmoraliſches wäre. Nützliche Handlungen müſſen und ſollen allerdings unternommen werden; aber nur, wenn ihr Zweck wahre Mittelgüter ſind. Es möchte vielleicht ſcheinen, als redete ich nur von Handlungen, die ſich äußerlich zu erkennen geben. Dieß iſt aber meine Meynung nicht; ſondern es werden hier alle Willenshandlungen verſtanden. Daraus erklärt es ſich z. B. warum alle Handlungen aus Vorurtheilen, Meynungen, Einbildungen u. ſ. f. keine freye ſind und woher man jene ſchlechterdings erſt ausrotten müſſe, um dem Menſchen zu ſeiner wahren Autonomie zu verhelfen.

§. 27.

Sünde.

Unter dem Worte: Sünde kann man überhaupt eine jede unfreye Handlung verſtehen. Gewöhnlich ſieht man aber auch nebenbey auf den in der Theologie angenommenen Begriff. Sünde iſt überhaupt etwas, wobey ſehr viel auf die Zurechnung ankömmt, und daher entſtanden die mancherley Begriffe zum Theil mit. Aber auch mit einem Geſetze läßt ſie ſich zuſammenhalten, und daher die beſondern Namen: Sünde, Fehler, Thorheit, das Unrecht, Ungeſchicklichkeit u. d. gl. Man pflegt nehmlich Abweichungen und Uebertretungen der Regeln der Geſchicklichkeit, Kunſt und Klugheit nicht eben Sünde zu nennen.

Wenn man noch die Imputabilität wegläßt: ſo beſteht die Natur einer Sünde darin, daß ſie eine unmoraliſche Handlung iſt; ſieht man aber zugleich aufs Geſetz, von dem ſie abweicht und auf die Imputabilität: ſo wird auch erfodert, daß die handelnde Perſon den Willen des wahren Geſetzes hinreichend gekannt und ihn habe

be-

befolgen können. Um dieſe Begriffe näher unterſuchen zu können, darf man nur den Inhalt des wahren praktiſchen Geſetzeß aufſtellen, dann entſtehen folgende Fragen:

1. Iſt es Sünde zu nennen, wenn eine Handlung blos eine illegale, aber noch keine unmoraliſche iſt? Es kann Fälle geben, wo eine Handlung nicht mit dem Geſetze einſtimmt; aber der Thäter kannte das Geſetz, ohne ſeine Schuld, nicht, er hatte auch nicht die Abſicht, es zu verletzen. In dieſem Falle iſt die Handlung eine Sünde und ohne Zurechnung zur Schuld des Thäters. Kannte er das Geſetz und wollte ihm entgegen handeln: ſo iſt ſie ihm zur Schuld zuzurechnen; denn die Handlung wird nun eben dadurch unmoraliſch. Derſelbe Fall iſt, wenn er aus eigener Schuld das Geſetz nicht kennt und nun illegal handelt. Verpflichtung durchs Geſetz tritt allemal nur dann ein, wenn ich das Geſetz kenne und kennen ſollte und wogegen eine Verpflichtung durch ein Geſetz gehandelt wird, da iſt allemal Sünde.

2. Iſt es Sünde, wenn ich gegen ein Geſetz handele, welches nur mein ſubjektives Geſetz iſt; folglich keine Objektivität haben kann? Sünde hat nur Statt gegen eine Verpflichtung durch ein objektives Geſetz, es mag ſich zugleich in einem Subjekte finden oder nicht. Hat das Geſetz, von dem meine Handlung abweicht, bloße Subjektivität: ſo iſt die Handlung keine Sünde; hat es aber Objektivität, dann iſt ſie Sünde. Mit der Zurechnung iſt es hier wieder, wie vorhin. Weis ichs, daß mein Grundſatz nach dem ich handele, ein ſolcher iſt, der keine Objektivität haben kann; ſo iſt mir dieß zur Schuld zuzurechnen, denn ich ſoll nach Objektivität ſtreben. Weis ichs nicht und kann es auch nicht wiſſen: ſo bin ich außer Schuld, wenn gleich meine Handlung, mit dem objektiven Geſetze zuſammengehalten, illegal und Sünde heißen muß.

Nach dieſer Vorſtellungsart gibt es alſo Sünden mit und ohne Schuld des Thäters, je nachdem die Handlung aus dem erkannten, oder nicht erkannten wahren höchſten Geſetze zu beurtheilen

len iſt, und der Thäter dieß Geſetz, wenn ers kannte und ſeine Verpflichtung einſahe, halten konnte, oder nicht. Aber dieß iſt alles noch nicht genug. Dadurch, daß eine Handlung nicht mit dem wahren praktiſchen Geſetze übereinkömmt, wird ſie Sünde überhaupt; im ſtrengſten Sinne aber dann erſt, wenn ſie (die Handlung) nicht auch zugleich durchs Geſetz ſelbſt bewirkt worden iſt; oder, wenn ſie zugleich eine unmoraliſche iſt, und in dieſem Falle iſt allemal Imputabilität der Sünde mit da. Ich kann eine legale Handlung verrichten, d. h. eine ſolche, die mit dem Geſetze übereinkömmt; aber dieß kann Zufall ſeyn, meine Maxime iſt vielleicht eine ganz andere, und das wahre Geſetz hat mich nicht durch ſeinen Verpflichtungsgrund dazu aufgefodert und vermocht; die Handlung iſt legal, aber nicht moraliſch gut, folglich dennoch Sünde.

Ueberhaupt ſieht man hieraus ſchon, daß, wo eine Sünde iſt, allemal auch ein unrechtlicher Umſtand vorhergehe, oder dabey ſey, er mag nun in einer Unwiſſenheit, Uebereilung, einem falſchen Intereſſe, oder in der Unwahrheit des Grundſatzes, aus welchem man handelt, in einem falſchen Motive u. d. gl. beſtehen.

Wenn unmoraliſche Handlungen aus unmoraliſcher Geſinnung entſtehen und eine Fertigkeit vorausſetzen: ſo nennt man ſie gewöhnlich Laſter; jedoch wird dieß Wort meiſtens nur von ſolchen Handlungen gebraucht, die, wie man ſagt, in einem hohen Grade für unmoraliſch gehalten werden.

§. 28.

Schuld.

Das wahre praktiſche Geſetz iſt das einzige, was wahre Verpflichtungsgründe für den Willen enthält. Dieſen Satz darf ich vorausſetzen, weil er ſchon dem gemeinſten Verſtande einleuchtet, wenn auch gleich der Inhalt des Geſetzes noch nicht bekannt ſeyn ſollte. Ein falſches Geſetz kann nicht verpflichten. Jede Handlung, welche einer erkannten Verpflichtung durch ein wahres objektives Geſetz widerſpricht, oder die Pflicht nicht

gänz=

gänzlich und ſo erfüllt, als das Geſetz ſie gebietet, nannte ich Sünde. Mit dieſer iſt alsdann und ohne die kleinſte Zwiſchenzeit ſogleich ein Uebel der Perſon da, welches ſie ſich ſelbſt zugezogen hat. Dieß Uebel heißt: Schuld. Sie findet ſich alſo nur dann, wenn Einer das wahre Geſetz hinreichend kennt, die Handlung, die er hätte vermeiden ſollen, gänzlich in ſeiner Gewalt hatte und um des Geſetzes ſelbſt willen vermeiden mußte. Sie erzeugt allemal eine Unwürde der Perſon des Thäters, die in der Folge unauslöſchlich und eine ewige Eigenheit derſelben bleibt; aber eben daher auch auf keine andere Perſon übertragen werden kann. Unſtreitig iſt es wol, daß dieſer Begriff von Schuld a priori und ein richtiger iſt, und daß Erfahrung nicht eher hinzukömmt, als bis die ſelbſtzugezogene Schuld mit dem Bewußtſeyn ihrer, d. i. ihrer eigentlichen Strafe verbunden wird. Eben ſo gewiß iſt es aus der Analyſe des Begriffs: Schuld, daß ſie nur in demjenigen ſich finden könne, der ſeiner Verpflichtung entgegen und ihr nicht durchaus gemäß gehandelt hat, daß ſie ihm unübertragbar eigen wird, wenn gleich das Bewußtſeyn von ihr nicht immer mit voller Klarheit und Deutlichkeit — oder vielleicht gar nicht da ſeyn ſollte. So bald ſie entſteht, wird ſie eine Eigenheit meiner Perſon, eine hinzugekommene Inhärenz, und wäre dieſe wieder wegzugeben und auszulöſen: ſo müßte etwas Unmögliches und ſich ſelbſt Aufhebendes geſchehen können, oder die geſchehene Handlung müßte ungeſchehen gemacht und ihre nothwendige Folge für mich müßte aufgehoben werden können.

Das Uebel, welches Schuld heißt, hat, wenn man alles davon trennt, was nicht zu ſeiner Natur gehört, keine Grade, eine Schuld an ſich betrachtet, iſt ſo groß als die andere. Sie iſt allemal da, wo eine ſelbſtgewollte Uebertretung einer anerkannten Verpflichtung iſt und eine Verpflichtung iſt an ſich eben ſo ſtark, als die andere. Auch das Bewußtſeyn läßt keine Grade eines größern, oder kleinern Uebels zu. Der Unterſchied der Grade, welche man hier wol einmal annimmt, liegt nicht in der Schuld ſelbſt; ſondern in der zur Schuld hinzukommenden Erkenntniß und Ueberzeugung, daß man ein Geſetz von

grö-

größern, oder kleinern Umfange, von größern, oder kleinern Inhalte verletzt habe; daß man eine richtigere Erkenntniß vom Geſetze und ſeinen Verpflichtungsgründen hätte haben können, daß man viel, oder wenig ſelbſt zur Verletzung der ganzen Pflicht beygetragen habe u. ſ. f. Hieraus dann entſtehen die ſtärkern oder ſchwächern unangenehmen Gefühle eines vorhandenen und ſelbſtverſchuldeten Uebels, oder, die Grade der ſelbſteigenen Strafe. Unrichtig redet man alſo von Graden der Schuld ſelbſt; da man ſich darüber ſo erklären ſollte, als es eben geſchehen iſt. Sollte ich mich in der Folge des Ausdrucks: Grade der Schuld bedienen: ſo verſtehe ich, dieß von der genannten Erkenntniß deſſen, was vor der Schuld war.

Man wirft wol die Frage auf: kann ſich eine Perſon eine unendliche Schuld zuziehen? Mit Recht wird ſie verneint. Eine unendliche Schuld würde nur mit der unendlichen Verletzung aller Verpflichtungen, die ſelbſt unendlich ſeyn müſſen, verbunden ſeyn. Allein, es iſt ein Widerſpruch, eine unendliche Verpflichtung ſich zu denken; denn eine Verpflichtung zu etwas ſetzt allemal voraus, daß derjenige, welcher verpflichtet werden ſoll, noch nicht durchaus heilig und gut an ſich ſey, ſondern, daß ihm dazu noch etwas fehle, wozu er erſt noch verpflichtet werden muß. Iſt nun aber dieß der Fall: ſo hebt eine unendliche Verpflichtung ſich ſelbſt auf, denn ſie würde retrogreſſiv, ohne Anfang haben ſeyn und vollkommene Heiligkeit des Willens zugleich haben vorausſetzen müſſen. Hierzu kömmt noch, daß das Weſen, welches verpflichtet wird, ein endliches iſt, auf welches eine unendliche Verpflichtung nicht retrogreſſiv, wol aber jede endliche protenſiv in der Zeit gehen kann. Dieſes endliche Weſen iſt auch keiner abſolut höchſten und unendlichen Würde fähig, wenn ſein Daſeyn gleich in der Zeit protenſiv unendlich iſt. Ein ſolches Weſen könnte alſo auch keine unendliche Pflichten erfüllen, es wäre ihm ſchlechthin unmöglich; es kann alſo auch keine unendliche Schuld auf ſich bringen. Man vermiſche nur damit nicht das Bewußtſeyn. Jede Schuld, die ein endliches Weſen ſich zuziehen kann, iſt eine endliche; aber das Bewußtſeyn dieſer Schuld iſt einmal da und kann nur mit der völligen Vernichtung der Seelen-

kraft wieder aufgehoben werden. Sind unendliche Pflichten etwas Unmögliches: ſo ſind ſie auch kein Gegenſtand einer Erkenntniß und ein unendlicher Grad iſt ſchon in ſich ein Widerſpruch und damit hebt ſich auch eine unendliche unangenehme Empfindung seyn, die das endliche Weſen von Ewigkeit her empfunden hätte und in Ewigkeit fort haben würde. Dieſes unendliche Gefühl der Schuld müßte ſich ſchlechterdings nicht anders denken laſſen, als wenn das endliche Weſen ohne Ende von jeher und auch inskünftige durchaus und in allen ſeinen Handlungen gegen eine unendliche Pflicht gehandelt hätte. Man ſieht, aus einer unendlichen Schuld und einer unendlichen hohen Strafe und Strafbarkeit folgen lauter Abſurditäten und folglich iſt ſie ſchlechthin zu verwerfen. Gibt es alſo keine extenſive noch intenſive, oder retrogreſſive unendliche Schuld und Strafe: ſo folgt noch nicht, daß Schuld und ihre Strafe nicht protenſiv unendlich in der Zeit seyn können. Um dieß zu widerlegen, würden ganz andere Gründe nöthig ſeyn. Nach meinem Begriffe von Strafe, iſt ſie durchaus kein phyſiſches Uebel als Folge der Schuld, obgleich eine nothwendige in der Natur ſelbſt gegründete Folge derſelben und iſt dieſer richtig: ſo muß ſie auch ſolange da seyn, als die Seelenkraft, deren Eigenheit ſie geworden iſt, ihre Exiſtenz behält.

§. 29.

Zurechnung. Zueignung.

Es iſt hier nicht der Ort, ſich über den Begriff des Eigenthums weitläufig zu erklären. Zum Verſtändniſſe des Folgenden ſoll nur das Unentbehrlichſte geſagt werden.

Unter Eigenthum einer Perſon verſtehe ich alles das, was bey ihr und ihr ſelbſt allein zugehörig gedacht werden kann und muß. Dieß wird durch folgende Eintheilungen deutlicher werden.

1) Es gibt ein urſprüngliches und angebornes Eigenthum. Dieß iſt die Natur der Perſon mit allen ihren urſprünglichen Inhärenzen, Kräften u. ſ. f. ohne welche die

Per-

Perſon nicht als Perſon gedacht werden könnte. Sobald ich mir eine Perſon denke, muß ich ſie mir mit einer gewiſſen Natur, mit Kraft, mit einem Geſetze, mit Anlagen zur Verſtändigkeit, zur Vernünftigkeit und Sinnlichkeit, mit einer aus dem Geſetze von ſelbſt folgenden Verpflichtung u. ſ. f. denken. Dieß alles hat ſie und muß ſie haben, noch ehe ich mir ihre Exiſtenz in der Sinnenwelt als eine wirkliche denken muß. Dieß nenne ich nun alles ihr urſprüngliches inneres Eigenthum. Die Natur und das Eigenthum der nur noch als möglich gedachten Perſon verändert ſich in nichts, wenn die Perſon gebohren wird, d. h. wenn ſie, als Menſch, in der Sinnenwelt erſcheint. Es kömmt nur noch manches hinzu, worauf ſie durch die bloße Geburt berechtigt wird, das ihr alſo, indem ſie erſcheint, aus dem Grunde mitgegeben werden muß, wenn ſie Erſcheinung ſeyn ſoll. Um dieſes angebornen Eigenthums willen kann ſie keine Handlung vornehmen, durch welche ſie es ſich erſt verſchaffen wollte. Sie hat es mit ihrer Geburt und es iſt ihr ſchon gegeben. Man ſieht auch ſchon, daß es ein äußeres mit ihrer äußern Erſcheinung gegebenes Eigenthum ſeyn müſſe.

2) Es gibt ein Eigenthum, um deßwillen etwas gethan werden muß, welches die Perſon erwerben kann und ſoll. Hier ſind zween Fälle möglich:

a) Die Perſon hat eine Handlung unternommen, durch welche ſie ſich die als ihr Eigenthum denkbare Sache wirklich zu eigen gemacht hat; dann iſt es ein erworbenes Eigenthum.

b) Die Perſon kann dereinſt noch Handlungen vornehmen, dieſes ihr gedachtes Eigenthum ſich zu eigen zu machen; dann iſt ihr das Eigenthum nur noch ein erwerbbares.

Dieſes Eigenthum, ſowol das der erſten als andern Art, kann ein inneres, oder äußeres ſeyn; nur ſind es ſchlechterdings keine Perſonen, denn dieſe und ihre Kräfte zu erwerben, iſt unmöglich.

Ein

Ein Eigenthum kann nur dann ein wahres ſeyn, wenn die Perſon aus ihrer Natur und aus dem allein wahren praktiſchen Geſetze, oder aus einer wahren Bedürflichkeit darthun kann, daß es das ihrige ſey. Falſch, eingebildet und vermeint iſt es, wenn ſie gar nicht, oder nicht überzeugend beweiſen kann, ſie bedürfe ſeiner wahrhaft, oder werde ſeiner bedürfen um der Verpflichtung des Geſetzes, um ihrer Perſönlichkeit und Menſchheit willen.

Das urſprüngliche und angeborne Eigenthum iſt allemal ein wahres; alles andere kann wahr, oder falſch ſeyn.

Zurechnen heißt nun nichts anders, als: aus der Vorſtellung von dieſer Perſon und von dieſem Eigenthume urtheilen und ſchließen, daß dieß Eigenthum in dieſer Perſon vorhanden ſey, oder, unter gewiſſen Bedingungen künftig vorhanden ſeyn könne. Fället die Perſon dieß Urtheil über ſich ſelbſt: ſo nenne ich es Zueignung; fället es eine andere: ſo kann es Zurechnung heißen. Nur muß man merken, daß mit der Zueignung nicht allemal eine Thathandlung verbunden ſey und daß ſie auch im bloßen Urtheile über das Eigenſeyn beſtehen könne; denn die logiſche und praktiſche Wahrheit des Urtheils macht alles aus, nicht die Handlung der Zueignung.

Unſere poſitiven Legiſten haben durch ihre falſchen Begriffe vom Eigenthume und dem Erwerbe deſſelben überhaupt und durch die Einſchränkung deſſelben auf bloßes äußeres Eigenthum nicht nur für die Rechtslehre, zu der ſie ſich bekennen; ſondern auch für die praktiſche Philoſophie unendlichen Schaden geſtiftet, indem ſie die Philoſophen verleitet haben, ihre Vorurtheile — aus mancherley, zum Theil eben nicht ruhmwerthen Gründen — anzunehmen, zu vertheidigen, oder doch ihnen ein blendendes Gewand, ohne Dauerhaftigkeit umzuwerfen. Man läßt es gerne beym Alten; beſonders wenn das Neue und Wahre einzuführen einige Mühe koſten ſollte. Die Legiſten haben von jeher, wenn ſie an Zurechnung dachten, allemal nur Strafen in der Perſpektive geſehen und daher konnten ſie nur von einer imputatio facti, culpae, (und meriti höchſtens) reden.

Wenn ich mir vorſtelle, daß einer Perſon alles das zukömmt, was ſie haben muß, um z. B. Verſtändigkeit ſich zu erwerben: ſo rechne ich ihr das Eigenthum aller dieſer ihr urſprünglich gegebenen Erfodernisſe, die ſie haben müſte, um dieſe Perſon zu ſeyn, zu. Verſtändigkeit hat ſie noch nicht. Das Geſetz will, ſie ſoll ſie ſich erwerben; folglich iſt ſie ihr ein wahres Bedürfniß und eben daher läßt ſich behaupten: Verſtändigkeit ſey ein ihr erwerbbares Eigenthum. Dieß iſt Zurechnung eines erwerbbaren, nicht ſchon erworbenen Eigenthums, das ſchon mit der Perſon verbunden wäre; ſondern ein ſolches, zu dem ſie einen Berechtigungsgrund in ihrer wahren Bedürflichkeit hat, der dann erſt durch Handlungen auszuführen iſt, wenn es ihre eigene Menſchheit befiehlt. Dieß iſt bey der Verſtändigkeit vom erſten Augenblicke des Lebens an der Fall; bey andern erwerbbaren äußern Dingen aber nicht. Auf gleiche Art rechne ich einer Perſon Moralität, Wiſſenſchaft, Geſchicklichkeit, Erfahrungskenntniſſe, Klugheit, gutes äußeres Betragen, einen Charakter u. d. gl. als ſchon erworbenes, oder ihr noch erwerbbares Eigenthum zu. Ich ſage: eine Perſon hat ſich Schuld, oder ihr Gegentheil zugezogen; die Schuld, oder ihr Gegentheil ſind ihr erwerbbar; ſie hat eine geſetzmäßige und moraliſche, oder eine ungeſetzmäßige und unmoraliſche Handlung verrichtet; ſie wird, ſie kann ſie noch verrichten. Alle dieſe ſind Zurechnungsurtheile; denn ſie ſagen aus, daß einer Perſon ein gewiſſes Eigenthum zukomme, das nun nothwendig zu ihr gehöre. Es iſt wahr, es gibt eine große Menge Dinge, welche nur eine Zeitlang Eigenthum einer Perſon ſeyn können und, daß dann das Zurechnungsurtheil wegfallen müſſe, wenn ſie aufhören, wahres Eigenthum dieſer Perſon zu ſeyn, verſteht ſich von ſelbſt.

Das Allerwichtigſte, welches man bey den Zurechnungsurtheilen zu unterſuchen hat, iſt ihre Wahrheit. Dieſe Unterſuchung wird hier doppelt ſchwer, weil nicht nur logiſche, ſondern auch praktiſche Wahrheit erfodert wird und die Erfoderniſſe, beſonders der letztern, ſo beſchaffen ſind, daß ein wahres Urtheil einem endlichen Weſen hypothetiſch unmöglich wird.

Wenn ich logiſche Wahrheit des Zurechnungsurtheils von der praktiſchen unterſcheide: ſo verſtehe ich unter jener nicht nur, daß die Vorſtellung, aus welcher das Urtheil entſtanden iſt, mit den Geſetzen des Vorſtellungsvermögens übereinkomme; ſondern auch, daß ſie das ausſage und in ſich enthalte, was der Gegenſtand in der That iſt. Habe ich nun gleich ein Zurechnungsurtheil, durch welches ausgeſagt wird, Einer habe eine Handlung verrichtet, ſich Schuld und Strafe zugezogen: ſo nenne ichs darum noch nicht ein praktiſches; ſondern nur ein logiſches, wenn es gleich unrichtige Grundſätze ſeyn mögen, mit denen die Handlung verglichen wird. Ein Zurechnungsurtheil des Schulderwerbs iſt alſo logiſch wahr, wenn das Daſeyn einer That dieſer Perſon ganz erwieſen iſt, wenn dieſe Handlung oder Unterlaſſung, nach einem Grundſatze geprüft, Pflicht war und als eine ſolche, entweder als poſitive nicht befolgt; oder, als einer negativen, ihr entgegen gehandelt iſt. Kann das dargethan werden: ſo iſt zwar das da, was man gewöhnlich Schuld nennt; aber eine eigentliche Schuld, im richtigſten Sinne des Wortes, iſt ſie noch nicht, wenn die Grundſätze nicht unwiderſprechlich wahre und eigentliche praktiſche Geſetze ſind. — Soll ein ſolches Urtheil praktiſche Wahrheit haben: ſo muß die formale und materiale Wahrheit vorher dargethan ſeyn und nun auch das noch hinzu kommen, daß man die erwieſen wahren und ächten Geſetze aufſtellt, an denen eine ſchuldbringende Handlung geprüft wird. Es iſt nicht genug, daß z. B. eine pflichtmäßige Handlung unterlaſſen, oder eine pflichtwidrige gethan iſt; es muß vielmehr erwieſen werden, daß die Urſache davon entweder der ganzen Handlung, oder eines Theils von ihr wirklich, nach dem Maaße, in welchem es ausgeſagt wird, in der handelnden Perſon ſelbſt und allein liege, daß dieſe Perſon ihre Pflicht genau kannte, daß ſie ſie erfüllen und wahrhaft frey handeln konnte, aber das Gegentheil wählte, daß daher der Grad und die Menge ihrer Schuld von dieſer oder jener Größe ſey u. ſ. f. Alles dieſes muß einzeln und von allen Seiten her mit unverblendeter Strenge unterſucht und mit vollſtändigen Beweiſen belegt werden. Fehlt davon ein einziger Umſtand, er ſey in der Sache ſelbſt, oder in der Unrichtigkeit und Unvollſtändigkeit der Beweiſe:

ſo iſt dieß Urtheil als unwahr, oder wenigſtens als unſicher, zu verwerfen. Wer die Schwierigkeiten kennt, welche ſich in Menge entgegen ſtellen, wenn nur ein logiſch wahres Urtheil gefällt werden ſoll, wird ſie außerordentlich bey dem praktiſch wahren vermehrt ſehen. Es wird ſchon eine unbeſchreibbare Mühe erfodert, um die wahren leicht erkennbaren Geſetze von den einmal eingeführten und ſo ſehr feſtſtehenden vorurtheiligen und vermeinten in jedem vorkommenden Falle richtig zu trennen. Mit jedem Schritte nehmen die Hinderniſſe zu. Derjenige, welcher zurechnen will, muß den ganzen Menſchen, von dem die Rede iſt, mit ſeinem Charakter, Geſinnungen, Maximen, natürlichen Anlagen, Vorurtheilen u. ſ. w. kennen und wie viele und entfernt liegende Quellen haben dieſe nicht in der Erziehung, im Umgange, in Schickſalen, vorhergegangenen Handlungen und andern Dingen, die ich unter dem Namen Umſtände kurz zuſammenzufaſſen pflege? Dann folgen wieder eine Menge gegenwärtiger äußerer Umſtände, unter denen er handelte, eine Menge Anläſſe, Verleitungen, Hinderniſſe, ſogar ein, wenn gleich nicht unmittelbarer, dennoch mittelbarer Zwang, der ihm keinen freyen Entſchluß erlaubte, Ueberredungen, falſches Ehrgefühl und unendlich viele andern. Wie vieles iſt nun hier nicht, was dieſem Menſchen nicht ſelbſt zukömmt? ſondern was ganz anderswo, als in ſeiner Quelle, aufgeſucht werden muß. Aber, man beweiſe, daß dieß nicht alle vor dem Ausſpruche des Urtheils vorhergehen und unterſucht werden müſſe. Die Einrede: dieß ſey keine Arbeit für ein endliches Weſen, iſt völlig richtig; aber folgt denn daraus, daß man nun überzeugt ſeyn könne, ein praktiſch wahres Urtheil gefällt zu haben, wenn man nur oberflächlich und nach dem, was ſcon auf den erſten Blick in die Augen fällt, richtet; ohne auch nur im geringſten etwas tiefer zu gehen, wie man doch ſollte und daher auch könnte? Unüberſehbar iſt die unerkannte Menge falſcher Urtheile dieſer Art, die nur im gemeinen Leben unter allen Arten von Menſchen vorkommen; aber, wäre es möglich: ſo würde dieſe Menge ſich noch über das Unendliche hinaus erſtrecken, wenn man die falſchen Urtheile unſerer Richter, die ſich alle hinter menſchlichen Unvermögen verſtecken wollen, noch hinzu denken wollte. Die Gedanken eines endlichen

We-

Weſens erſtarren gleichſam vor Schrecken und Abſcheu, wenn ſie es wagen wollen, den Schaden zu betrachten, der dadurch ſchon geſchehen iſt, ſich nach allen Seiten hin verbreitet und bis ins Unendliche fortpflanzt.

Es iſt nun leicht zu ſehen, daß ein ſolches Urtheil logiſch wahr und dennoch praktiſch falſch ſeyn könne, wenn nicht die wahren praktiſchen Grundſätze dabey in Unterſuchung kommen. Da nun bisher immer noch von dem die Rede war, was auf unrichtigen und unächten Gründen beruht und was folglich noch keine wahre praktiſche Philoſophie begründen kann: ſo iſt auch hier nur beſonders von praktiſch falſchen Zurechnungsurtheilen die Rede geweſen.

§. 30.

III. Zuſtand der Perſon.

Man darf die Folgen, welche die beſchriebenen Grundſätze für die Perſon, welche ſie als die wahren annimmt und ſich zu eigen macht, nicht übergehen, wenn gleich Folgen in keinem Falle über den Werth der Grundſätze entſcheiden. Auf Freyheit kömmt alles an. Freyheit kann aber betrachtet werden, als ein Zuſtand, eine innere Lage, in der eine Perſon iſt und ſo iſt auszumachen, ob man ſich eine Perſon unter jenen Grundſätzen und ſelbſt auch bey der vollkommenſten Haltung ihrer Gebote im Zuſtande der ächten Freyheit, ihrer Beſtimmung gemäß, zu denken habe, oder nicht.

Dieſer Zuſtand betrifft nun alle Geſinnungen und Maximen der Perſon, die zuſammengenommen gewöhnlich der moraliſche Charakter derſelben heißen. Er erzeugt, wie bekannt iſt, Handlungen und dieſe ſind es allein, aus denen ein Anderer auf den Charakter der Perſon zurück ſchließen muß, da ſie ſelbſt ihn, ohne wirkliche Handlungen, nur allein vollkommen kennen kann. Jedoch entſcheidet über den Zuſtand und Charakter einer Perſon, niemals eine einzelne, oder mehrere Handlungen; ſondern, je größer die Menge der gleichförmigen iſt, um deſto ſicherer kann ein Anderer über die Maxime, aus der ſie fließen, urtheilen. Eben ſo die Perſon; nur hat dieſe den Vortheil, ihr eigenes Bewußtſeyn

fra-

fragen zu können und ſicherer zu entſcheiden. So wichtig dieſer Unterſchied auch iſt, ſo kann doch hier auf ihn nicht geſehen werden, weil hier zuviel Empiriſches eintritt. Ich darf nur hypothetiſch ſagen: wenn erwieſen iſt, daß eine Perſon unrichtige praktiſche Grundſätze angenommen hat: ſo iſt ihr Zuſtand dieſer, oder jener.

1) Läßt ſich die Perſon ſchlechterdings nicht anders, als durch Zwang beſtimmen und können gar keine Beſtimmungsgründe auf ſie wirken: ſo iſt ihr Zuſtand dem thieriſchen ſehr nahe; jedoch, da ſie aus dem Zwange Gründe für ihren nicht thieriſchen Willen herleitet und ſie, unter andern Umſtänden, auch dieſe vorgeblichen Gründe verwerfen könnte: ſo iſt dieß nur moraliſcher Zuſtand eines abgenöthigten und nicht ſchlechthin nothwendigen Müſſens. Folglich hat dieſe Perſon gar keine Freyheit, oder vielmehr, ſie verſagt ſich ſelbſt mit Vorſatz allen Gebrauch und alle Anwendung derſelben, ſie beleidigt ſich ſelbſt, indem ſie das erſte und höchſte Recht der Menſchheit nicht auszuüben ſucht, ſondern gleichſam ihre eigene Perſönlichkeit abläugnet. Dieſer Fall, wo eine Perſon ſich durch gar nichts anders, als phyſiſchen Zwang beſtimmen ließe, wird nun freylich äußerſt ſelten, oder vielleicht gar nicht vorkommen; der andere aber iſt deſto gewöhnlicher und man kann beynahe ſagen, ganz allgemein. In einzelnen, oder auch in vielen Fällen kann wahrer Zwang dem Willen einer Perſon Gründe zum Handeln liefern, die ſie, ohne jenen vorhergegangenen Zwang nie gehabt hätte und auch itzt nicht, als die ihrigen anerkennen ſollte; weil ſie fremde ſind. Nicht der ganze Charakter dieſer Perſon iſt ein ſklaviſcher, ſie hat ſich dieſe Beſtimmungsweiſe nicht zur Maxime alles ihres Verhaltens gemacht; ſondern nur in dieſem Augenblicke, da ſie ſich ſo beſtimmen ließ, war ſie in dem beſchriebenen Zuſtande, der daher nur temporär und vorübergehend iſt. Aber dennoch begeht ſie eine Selbſtbeleidigung; indem ſie nicht völlig frey handelte, allen Zwang ſchlechterdings zurück wies und ihre Perſönlichkeit ſelbſt verletzte.

2) Nicht

2) Nicht ganz ſo elend iſt der moraliſche Zuſtand einer Perſon, die ſich zwar nach Gründen beſtimmt, deren Gründe aber nicht die ächten und mit ihrer wahren Freyheit übereinſtimmenden, kurz, nicht ihre praktiſchen Geſetze ſind. Die äußern Merkmale dieſes moraliſchen Zuſtandes, liegen, wie allemal, in den äußern Handlungen, die innern in der Beſchaffenheit der angenommenen höchſten Grundſätze. Läßt ſich die Perſon von außenher beſtimmen und ſo, daß ſie ſich nicht ſelbſt darthun kann, daß der Grund ihr eigener mit der reinen Autonomie ihres Willens übereinſtimmender iſt: ſo befindet ſie ſich im Zuſtande der Unfreyheit, eines ihr abgenöthigten Sollens. Nur darf man hierbey ja nicht vergeſſen, daß von der Unrichtigkeit der Regeln die Rede ſey, welche als höchſte und letzte Geſetze und Zwecke angenommen werden. Eine Perſon, die ihr höchſtes Geſetz das ſeyn läßt, was eigentlich nur eine Geſchicklichkeit in irgend einer nützlichen Sache zu ihrem Ziele hat, handelt hierin unfrey, wenn ſie ſonſt gleich im Zuſtande der Freyheit iſt, indem ſie nicht Geſchicklichkeit, ſondern ächte Moralität zu ihrem höchſten Zwecke macht. Kann erwieſen werden, daß eine Perſon nur Klugheit als ihre letzte Beſtimmung anſieht und daher nur kluge Handlungen vornimmt: ſo fehlt ihr noch der Charakter einer wahren Freyheit. Sie darf, ſie ſoll Zwecke haben; aber ſie darf nicht, ſie ſoll nicht untergeordnete, nützliche Güter als abſolute und letzte ſuchen. Thut ſie es: ſo iſt ihr Zuſtand, bey aller anſcheinenden Güte, doch unmoraliſch. Dieß wäre er nicht, wenn ſie nur nützliche Dinge jeder Art als Mittelgüter zum höchſten Zwecke anſähe und ſie nur als ſolche betrachtete, die nicht um ihrer ſelbſt willen, ihr Eigenthum werden können.

Inſofern iſt daher die Perſon im Stande der Schuld, als die Zurechnung es ihr als eigen erklärt, daß ſie nicht den wahren höchſten Zweck ſelbſt zu den ihrigen macht und alles andere, was ſie zu erſtreben ſucht, ſich ſelbſt erſt als wahres Mittelgut erweiſet und dann erſt, es nur als ein wahrhaft bedürfliches, ſich zu er-

wer-

werden ſtrebt. Im Stande einer größern Schuld würde ſie ſeyn, wenn ſie nun gar nach den Auffoderungen ihrer groben Sinnlichkeit und eines thieriſchen Wohlbehagens handeln und dieß zu ihrer einzigen Maxime machen wollte.

§. 31.

Folgerung.

1) Nach einer ſtrengen Unterſuchung, erweiſet ſich, daß die in dieſem Abſchnitte kürzlich vorgelegten Sätze und Lehren untauglich ſind, eine eigentliche Wiſſenſchaft darauf zu gründen. Alles iſt, wie auch ſchon ohne einen ausführlichen Beweis erhellete, entweder unmittelbar aus Erkenntniß durch die Sinne und Erfahrung genommen, oder doch ſo durch eine Reihe von Abſtraktionen und Schlüſſen daraus hergeleitet, daß keine Vernunftbegriffe, als reine und a priori daraus entſtehen konnten.

Eine eigentliche Wiſſenſchaft aber muß Wahrheiten enthalten, die ſich als ſolche aufdringen, ſobald man ſich eine Vernunft nur noch als möglich denkt und ehe noch irgend die Exiſtenz eines Menſchen in der Sinnenwelt angenommen werden kann. Der Gedanke der Möglichkeit einer Vernunft, die noch ſchlechterdings nicht mit Sinnen in Verbindung ſteht, iſt unendlich, ewig und unveränderlich, er liegt in der Natur einer ſolchen Vernunft. Eine ſolche reine Vernunft iſt die des Menſchen eigentlich nicht, ſobald ſie in Verbindung mit Sinnen gedacht werden muß, aber man kann doch von ihr allen ſinnlichen Einfluß in Gedanken abſondern und fodern, daß ſie ſich über alle ſinnliche Erkenntniſſe bis zur höchſten ihr möglichen Reinheit erheben und dann erſt ein wahres menſchliches Wiſſen begründen ſolle. Die dargelegten Sätze ſind dabey auch analytiſche, da ſie doch, zur Begründung einer Wiſſenſchaft, ſynthetiſche ſeyn ſollten. Es wird eine Erfahrungserkenntniß zum Grunde gelegt, die nur immer unter Bedingungen wahr ſeyn kann, aus dieſer wird ein Begriff

griff gebildet, der theils nicht der höchſte ſeyn kann, theils auch ſich ſelbſt aufhebt und in dieſem Begriffe liegt dann ſchon alles, was man an Sätzen aufſtellt. Man zergliedere z. B. den Begriff: Glückſeeligkeit, als eines Subjekts und man wird darin alle ſeine Prädikate finden, welche poſitive und negative Urtheile und Sätze liefern. Aber jener Begriff iſt ein Erfahrungsbegriff, folglich von keiner ausgemachten Allgemeinheit, durch die Analyſe wird zu ihm nichts hinzugeſetzt, meine Kenntniß wird in nichts erweitert, da ich mit dem Begriffe: Glückſeeligkeit ſchon alles habe, was er involvirt. Die Analyſe thut daher weiter nichts, als, daß ſie den Begriff auseinander ſetzt, ihn zergliedert und ſeinen ganzen Inhalt in Theilen mir darſtellt. In der Wiſſenſchaft hingegen will ich meine Kenntniſſe erweitern, es ſollen Theile zu dem, was ich ſchon habe, hinzukommen. Dieß aber kann nicht anders, als durch Syntheſe geſchehen. — Soll nun praktiſche Philoſophie als eine eigentliche Wiſſenſchaft auftreten: ſo darf ſie von alle dem, was bisher vorgekommen iſt, nichts einmiſchen, ſondern muß ihre Begriffe und Sätze ſynthetiſch und ſo darſtellen, als ob es gar keine Erfahrungen gäbe und wird eine ſolche ja angenommen: ſo kann und muß ſie nur dazu dienen, einen Satz a priori, nicht darzuthun, ſondern nur zu erläutern und zu beſtätigen.

2) Will man auf Erfahrungen, Wahrnehmungen der Sinne und vorkommende Thatſachen etwas Wiſſenſchaftliches begründen, oder, will man nach dem fragen, was iſt und geſchieht: ſo muß man auf eine Menge Dinge ſtoßen, die wenigſtens einige Unruhe verurſachen können. Man nehme einen empiriſchen Grundſatz an, welchen man will; der Fall wird ſehr häufig vorkommen, daß ſeinem Inhalte nicht gemäß gehandelt wird, daß alſo, wie man meynt, daher eine Schuld da iſt. Auch die unausgebildetſte Vernunft kann ſich fragen: ſollte das wol ſo ſeyn ſollen? Könnten wol falſche Meynungen und Vorurtheile mein Glück, meine Ruhe und Zufriedenheit, meine Vollkommenheit befördern? und, wenn das nicht iſt: ließe ſichs denn wol denken, daß Vorur-

theile

theile da ſeyn, daß ſie ein höchſtes Gebot für mein Glück, meine Vollkommenheit, die mein höchſtes Gut ſind, geben können? Wenn ich nun ſchon daraus, daß eine vorkommende Thatſache, um eines blos empiriſchen Grundſatzes willen, nicht da ſeyn ſoll, ſchließen kann, ſie ſey, nach dieſem Grundſatze, eine unrechtliche: ſo wird dieß noch weit ſicherer dann geſchehen müſſen, wenn ein höchſter aprioriſcher Grundſatz, oder das wahre praktiſche Geſetz ſelbſt erwieſen iſt. Alle dieſe Dinge nun, z. B. Schuld, Strafe, Meynung, Vorurtheil und was mit ihnen zuſammenhängt, oder Folge davon iſt, kann nur da vorkommen und genannt werden, wo man ſich noch nicht von aller Empirie losgemacht hat und gehört nicht in die praktiſche Philoſophie, welche Wiſſenſchaft iſt und folglich nicht lehren ſoll, wie die Menſchen wirklich zu handeln pflegen, daß ſie ſich Schuld und Strafe zuziehen, daß ſie ſo, oder ſo geſinnt ſind und dieſe Maximen haben, daß es dieſe, oder jene Einrichtungen in der Welt gibt u. ſ. f. ſondern ſich gar nicht um dergleichen bekümmert und, vor aller Erfahrung von Thatſachen, die einmal da ſind, zu erweiſen hat, was da ſeyn ſoll und wie es da ſeyn ſoll. Es war deswegen bisher ſchlechterdings fehlerhaft, in Syſtemen der praktiſchen Philoſophie, die man doch Wiſſenſchaft nennen wollte, noch bis auf den heutigen Tag, von einer Menge Dingen zu reden, welche doch ſo offenbar unrechtliche Umſtände vorausſetzen. Selbſt die allerneueſten Schriften, in denen man es doch itzt nicht mehr vermuthen ſollte, beweiſen es, daß ſie noch immer in einer Wiſſenſchaft den Menſchen nehmen, wie er iſt und nicht, wie er, ſeiner Beſtimmung nach, ſeyn ſoll. Sie eifern gegen die empiriſche Klugheit und doch miſchen ſie wieder Empirie ein, indem ſie ihr ganzes Syſtem wieder nach ihr berechnen. Freylich wiſſen dieſe Schriftſteller wol, daß alles, was nicht nach dem wahren praktiſchen Geſetze ächt moraliſch iſt, auch etwas ſeyn ſollte, was unerhört wäre und wovon niemals etwas hätte da ſeyn ſollen, wenn das Geſetz in ſeiner vollen Kraft allgemeingeltend gedacht werden ſollte; allein, ſie können ſich des Gedankens

kens nicht erwehren: das Geſetz iſt nicht allgemeingeltend, die Welt iſt einmal nicht anders; alle unſere Philoſophie kann wol viel thun, aber, es wird manches doch ſo bleiben u. d. gl. Dieſen Gedanken äußern ſie nicht geradezu; aber er liegt klar in ihren Schriften. Was hat denn der Umſtand, daß das Geſetz nicht allgemeingeltend iſt, mit dem Seynſollen zu thun? und doch iſts nur dieß, was den wiſſenſchaftlichen Philoſophen angeht. Mir iſt das ein ſicherer Beweis, daß man auch itzt noch praktiſche Philoſophie als Wiſſenſchaft, mit praktiſcher Philoſophie in ihrer Anwendung unter den vorkommenden Menſchen verwechſelt; folglich doch eine Art von Klugheitslehre aufſtellt, die auf vorhandene Umſtände ſieht.

Werde ich gleich den Menſchen nicht aus der Sinnenwelt herausnehmen und in eine völlig reine Vernunftwelt verſetzen können: ſo hoffe ich doch dabey mich nicht des Fehlers ſchuldig zu machen, daß ich unrechtliche Umſtände, die mit dem höchſten Geſetze ſtreiten, einmiſchen und auf ſie auch nur im Geringſten Rückſicht nehmen ſollte. Ich rede nur vom Seynſollen bey Menſchen, welche auch Sinne haben und durchaus nicht vom empiriſchen Seyn.

Dritter Abſchnitt.

Der Menſch, als freywollendes Weſen.

§. 32.

Moraliſche Natur.

Man kann es als einen Grundſatz anſehen, daß eine jede Kraft, als Urſache einer Wirkung, eine gewiſſe Natur und Geſetze haben müſſe, nach denen ſie ſich zum Wirken und zu einer Art des Wirkens bringen läßt. Alle dieſe Geſetze ſind nicht die Kraft ſelbſt, ſondern machen nur die Inhärenz des Subſtrats aus, d. h. nur die Natur der Kraft. Sollen ſie Geſetze heißen: ſo müſſen ſie mit

Noth=

Nothwendigkeit gebieten; aber dieſe Nothwendigkeit läßt ſich als eine ſolche denken, welcher die Kraft nicht widerſtehen kann, der ſie ſchlechthin gehorchen muß. Man kann ſie aber auch ſo ſich vorſtellen, daß eine Widerſetzung der Kraft möglich bleibt. Jene erſte Art der Geſetze, denen die Kraft — auch blind — folgen muß, nannten wir Naturgeſetze. Sobald ſie da waren und geboten, war kein Ausweichen, es erfolgte alles mechaniſch. Sie fließen nicht nur aus der Natur der Körper, ſondern auch aus der Natur der Seelenweſen, indem dieſe letztern nicht Seelenweſen ſeyn könnten, wenn es nicht ſolche Geſetze gäbe. Der Unterſchied iſt nur der, daß eine blos todte Kraft und eine Thierſeele dieſe Geſetze nicht erkennen können, die menſchliche Seele aber es kann, wenn ſie gleich ihrem Gebote nicht zu widerſtehen vermag. Dieſe Geſetze ſind da, ſie ſind gegeben und muſſen gegeben werden; aber eben daher können ſie mit den folgenden, die eben ſo nothwendig ſind, nie in Kolliſion kommen und man kann ſagen: bey einer und derſelben Handlung des Menſchen läßt ſich allemal Naturnothwendigkeit und Freyheit betrachten, oder es gibt keine freye Handlung, bey der nicht Naturnothwendigkeit wäre. Natur und Freyheit können nie einander untergeordnet, nachgeſetzt und im Streite gedacht werden. Dieß wird ſich bald aufklären.

Wir nehmen nun ferner keine Rückſicht mehr auf die phyſiſche Natur der Seelenkraft des Menſchen und auf die Geſetze, die allemal unausbleiblich das wirken, was ihr Inhalt beſagt; vielmehr haben wir den Menſchen in einem ganz andern Gebiete zu betrachten, nehmlich, inſofern er zu einer moraliſchen Welt zugleich gehört, d. h. inſofern er unter Geſetzen der Freyheit ſteht, denen er ungehorſam werden kann, obgleich nicht darf.

Die Seelenkraft des Menſchen iſt praktiſch, ſie kann d. h. ihren Willen ſelbſt beſtimmen. Dieß wollen wir einſtweilen, bis nachher der Beweis geliefert werden wird, annehmen; dürfen es aber auch aus der Kritik der praktiſchen Vernunft ſchon vorausſetzen. Die Seelenkraft, als Vorſtellungskraft gedacht, kann aus ſich ſelbſt Vorſtellungen von gewiſſen Gegenſtänden des Willens und von ihren Beſtehungsarten bilden; oder ſie kann materiale und formale Regeln erzeugen, welche auf die Willensfähigkeit wir=

wirken können. Die Seelenkraft als Gefühlkraft gedacht, wird praktiſch, wenn ſie Gefühle des Erwerbbaren und Erworbenen hervorbringt und durch dieſe Triebfedern, die ſich von den materialen Regeln unterſcheiden, den Willen beſtimmt. Wäre dieß wirklich der Fall, daß die Seelenkraft, als Eins gedacht und ihre einzelnen blos gedachten Theilkräfte aus und durch ſich ſelbſt den Willen zum Handeln beſtimmen könnten: ſo würde die Seelenkraft eine moraliſche Natur haben, oder wir würden den Menſchen zu einer moraliſchen Welt rechnen müſſen. Zur phyſiſchen Natur des Willens gehörte nur, daß er durch Gründe beſtimmt werden konnte, oder Fähigkeit hatte, ſich beſtimmen zu laſſen. Hier aber wird mehr erfodert: er ſoll dieſe Gründe aus der eigenen Vorſtellungs- und Gefühlkraft ſelbſt nehmen. Nur dieſe ſollen die Gründe aus ſich und durch ſich erzeugen, die die Willkür dann dem Willen vorlegt. Die Theorie der Vorſtellungs- und Gefühlkraft hat es umſtändlich darzuthun, daß dieſe Vermögen, ohne alle vorausgeſetzte Erfahrungen Vorſtellungen und Gefühle von Gütern und Uebeln unſerer eigenen Perſon und von ihren Beſtehungsarten erzeugen können; iſt dieß aber: ſo haben wir hierin einen der phyſiſchen Natur des Willens angemeſſenen Beſtimmungsgrund, der ihn vollſtändig beſtimmen kann, und damit iſt auch erwieſen, daß unſerer Seelenkraft eine moraliſche Natur zukomme, oder, daß ſie aus und durch ſich allein praktiſch ſey. Nehmen wir hinzu, daß die Vernunft praktiſch ſey: ſo wird alles dieß noch weit deutlicher und gewiſſer werden. Die Vernunft kann a priori den Begriff des Höchſten, abſolut-Letzten und Unbedingten bilden. Iſt dieß Unbedingte etwas, das auf den Willen wirken kann, ein gewiſſes unbedingtes Gut, das keine Erfahrung zum Grunde hat: ſo iſt ihre moraliſche Natur ſchon für ſich klar und erwieſen. Indem die Vernunft den Begriff des unbedingten Gutes aufſtellt, kann ſie es durchaus nicht als ein ſolches aufſtellen, das irgend einem höhern untergeordnet und ihm dienlich, oder nützlich wäre. Es muß ein ſolches ſeyn, das an ſich ein Gut iſt, welches nur allein um ſein ſelbſt willen ein Gegenſtand des Willens werden kann. Die ſittliche Natur der Menſchenſeele muß alſo darin beſtehen, daß ſie, als eine Kraft, aus ſich ſelbſt Vorſtellungen und

Begriffe von dem erzeugen kann, was an ſich ein Gut iſt, daß ſie dieſem Begriffe gemäß und aus ſich ſelbſt ein Gefühl deſſelben erzeugt und beydes zuſammen ſelbſt zum Gegenſtande ihres Wollens zu machen fähig iſt. — Eben ſo in Anſehung eines Uebels an ſich, welches niemals ein Bewirken des Willens, wol aber ein ihm Entgegenwirken des Willens hervorbringen kann.

§. 33.

Freyheit.

Dieſer Begriff iſt nun ſehr leicht; da er in dem Vorigen liegt. Es iſt ganz gewiß, daß kein Beweis für das Daſeyn der Freyheit mehr nöthig ſey, ſobald man bewieſen hat, daß die Vernunft praktiſch ſey, oder aus ſich ſelbſt und ganz a priori Beſtimmungsgründe für den Willen, die wirklich ſeine Gründe ſeyn können, zu Stande zu bringen vermöge. Ueberhaupt finde ich, meiner Meynung nach, die wahre moraliſche Willensfreyheit darin, daß der Wille nur allein beſtimmt iſt zum Wollen durch meine eigenen Gedanken von dem abſolut-Letzten, Höchſten und unbedingten Gute, als meinen einzig wahren höchſten Geſetzen, und von den Gefühlen eben dieſes abſoluten und unbedingten Gutes, als meinen einzig wahren Beweggründen. Unter allen andern Beſtimmungsgründen, die nicht aus dieſen Geſetzen und aus dieſen Beweggründen herkommen, welche nicht jedes allein wirken können, vermöge der Willensnatur, würde der Wille nicht frey ſeyn. Negativ wird nun die Freyheit darin beſtehen, daß der Wille keine Gründe auf ſich wirken laſſen kann, die etwas betreffen, was ihm ſeine eigene Vernunft nicht, als ſein höchſtes Geſetz unwiderſprechlich darſtellt; oder, ſie iſt Unabhängigkeit von allen fremden, nicht aus dem unbedingten Gute von der Vernunft entwickelten Geſetzen. Man kann auch ſagen: poſitive Freyheit ſey die Abhängigkeit des Willens von dem höchſten und abſolut letzten Zwecke des Menſchen und daher von den Geſetzen deſſelben. Der Menſch iſt ſich ſelbſt ſein

ſein höchſter Zweck, wenn alſo der Menſch dieſem Zwecke, um des Zwecks ſelbſt willen, gemäß handelt; ſo handelt er frey und fängt aus ſeinen eigenen, aus ſich ſelbſt entwickelten letzten und wahren Gründen eine Reihe von Erſcheinungen an, handelt folglich auch metaphyſiſch frey.

Man kann ſonſt noch einen Unterſchied unter Freyheitsfähigkeit und Freyheitsvermögen machen. Unſer Wille hat, wie bekannt iſt, Receptivität für Gründe, die mancherley ſeyn können. Sind es ſolche, die die Seelenkraft aus ihren eigenen Geſetzen und deren Zwecke dem wahren höchſten Gute genommen hat: ſo ſind es eigene und freye Gründe. Der Wille alſo, der nur dieſe Gründe als die ſeinigen anerkennt und aufnimmt, hat Freyheitsfähigkeit, oder Beſtimmbarkeit durch Gründe, welche ausſchließlich der Seele zugehören. Freyheitsvermögen aber beſteht darin, daß die Seelenkraft aus ſich ſelbſt Regeln und Triebfedern für den Willen zu erzeugen vermag. — Sehr leicht geſchieht es, daß man dieß Vermögen mit der Freyheit ſelbſt, die ein Zuſtand des Beſtimmtſeyns durch ſolche Gründe iſt, verwechſelt. Es iſt auch nicht ſchwer, einzuſehen, daß dem Willen kein ſo beſtimmtes Freyheitsvermögen zukomme; denn, ſollte es ihm zukommen: ſo müſte er Erkenntnißkraft und Vernunft ſeyn, weil es nur dieſen zukommen kann, Gründe aus ſich ſelbſt zu entwickeln, der Wille aber nur die ſchon entwickelten Gründe auf ſich wirken und ſich von ihnen beſtimmen laſſen kann. Aber Freyheitsfähigkeit hat er und kann auch im Zuſtande der Freyheit ſeyn. Freyheitsvermögen iſt im Grunde auch nichts anders, als die moraliſche Natur ſelbſt, die der Seelenkraft, als einem Ganzen, zukommen kann.

Autonomie, d. i. eigene Geſetzentwickelung (nicht Geſetzgebung, denn Geſetze geben iſt unmöglich) kann demnach nicht dem Willen, der nur annimmt und handelt, beygelegt werden. Geſchieht es: ſo wird Wille mit der moraliſchen Natur verwechſelt. Allerdings muß dem Menſchen Autonomie zukommen, er kann und darf durchaus niemals heteronomiſch handeln; die Geſetze, als Beſtimmungsgründe ſeines Willens mögen ihm von außenher gegeben ſeyn, oder er mag ſie ſelbſt in ſich gefunden und

ſie für ſeine eigenen Geſetze gehalten haben, da ſie doch nicht aus dem wahren höchſten Gute herſtammen.

§. 34.

Weitere Erklärung.

Es kann wol nichts Wichtigers ſeyn, als allen Verwechſelungen zuvorzukommen und alle Nebenbegriffe von dem Begriffe der wahren Freyheit der Willensthätigkeit abzuweiſen, um dieſen letztern deſto feſter zu ſtellen.

Daß Willkür und Freyheit des Willens, oder nicht einmal Wille überhaupt, einerley ſeyn können, iſt vorhin ſchon geſagt und jedem ſein Geſchäfft angewieſen worden. Die Willkür hat die Wahl unter zweyen, oder mehrern Gründen; ſie kann alſo auch wol einen falſchen Grund wählen, den ſie für den wahren letzten hält. Dieß aber findet bey der Freyheit der Willensthätigkeit gar nicht Statt, weil der Wille überhaupt nicht wählt, ſondern, nach geſchehener Wahl handelt. Dieß zum Grunde gelegt, kann auch Freyheit der Willkür mit der Willensfreyheit nicht einerley ſeyn. Jene iſt nur negativ frey; nehmlich wenn nichts im Stande iſt, ihre Wahl ausſchließlich nach zureichenden letzten Gründen einzurichten, oder ſie zwingen kann, Vorſätze und Entſchlüſſe nur nach ſolchen Gründen zu faſſen. Dieſe hingegen iſt nicht allein nichts Negatives, ſondern auch etwas Poſitives. Freywilligkeit hat, als Zuſtand, nur dann Statt, wenn die Willkür eine Wahl ſo vornimmt, daß ſie weder Verſprechungen noch Drohungen u. ſ. f. dazu vermochten. Das iſt aber nicht der Charakter der Freyheit; denn, es kann Einer freywillig handeln, auch dann, wenn er nicht um des wahren höchſten Zweckes und Geſetzes willen handelt, er kann freywillig, ohne gezwungen zu ſeyn, wählen; aber das heißt noch bey weitem nicht, frey handeln, da dieß nicht anders Statt haben kann, als wenn er zugleich um des wahren höchſten Geſetzes willen handelt und nicht blos wählt. Daß Gründe deſſen, der freywillig handelt, ſeine Gründe ſind, macht ſie noch nicht zu freyen

Gründen; ſie können ja trügliche und falſche ſeyn. Die freyen ſind das niemals, ſondern müſſen ſchlechterdings wahre ſeyn, weil ſie nur der wahre Zweck liefert. Man kann es Eigenwilligkeit nennen, wenn man nur darauf ſieht, daß einer ſeinen Gründen folgt, ohne darauf zu ſehen, ob die Gründe auch freye ſind. Sie ſind ſeine Gründe, weil er ſie annimmt und wählt, weil er darauf verfallen iſt, weil ſie ſeiner Eigenliebe und eingebildeten Unabhängigkeit von fremden Geboten ſchmeicheln und dabey können ſie doch völlig unfrey ſeyn.

Wird geſagt, daß Freyheit ſchlechterdings keine fremden Geſetze anerkennen: ſo iſt dieß nicht ſo zu verſtehen, als wären die Geſetze unter denen Freyheit nur denkbar iſt, nicht etwas, das vom Willen ganz verſchieden, das nicht Wille iſt. Fremde Geſetze ſind die, welche meine eigene Erkenntniß- und Vernunftkraft nicht aus meinem eigenen wahren höchſten Zwecke entwickelt und dem Willen zur Befolgung vorgelegt hat. Ich bin allemal im Stande der Unfreyheit, wenn ich ſolchen folge, ſollte ich ſie auch aus mir ſelbſt, aber übrigens a poſteriori, aus falſchen, oder auch nur Unterzwecken abgeleitet haben. In einem ſolchen Falle kann ich wol praktiſche Freyheit, d. h. eine ſolche haben, da ich blos aus Furcht oder Hoffnung, der mir aus Erfahrung bekannten Folgen, handele, oder nicht; aber moraliſche Freyheit, von der hier nur die Rede iſt, kann das nicht ſeyn, weil die Gründe a priori, welche die Vernunft zu geben hat, fehlen.

Die Freyheit des Willens eines Menſchen, als Zuſtand, wird nur möglich unter folgenden Bedingungen:

1) wenn es ein mit abſoluter innerer Nothwendigkeit gebietendes Geſetz gibt, welches unbedingte Güter zum höchſten Ziele ſeiner Verpflichtung macht. Hiervon nachher beſonders.

2) wenn eine hinreichend deutliche Erkenntniß dieſes unbedingten Gutes und Geſetzes da iſt. Wir ſahen bey der Natur des Willens überhaupt, daß gar keine Beſtimmung des Willens Statt haben könne, wenn er nicht vollſtändig beſtimmt werde. Dieß hat aber nicht anders Statt, als wenn die Vorſtellungskraft urd die Vernunft uns Gedanken von Gegenſtänden des Willens und von ihren Beſtehungsarten verſchaffte,

ſchaffte, die in praktiſche Sätze für das Streben nach ihnen gebracht, praktiſche Regeln hießen. Derſelbe Fall, weil jenes ein Naturgeſetz des Willens iſt, ohne welches er nicht Wille wäre, hat auch dann Statt, wenn ich mir den Willen als frey denken ſoll. Eine gewiſſe und hinreichend deutliche Erkenntniß des höchſten Geſetzes muß ſchlechterdings da ſeyn und ohne ſie iſt keine Freyheit möglich. Sehr wohl kann es ſeyn, daß dieſem Geſetze gemäß gehandelt wird; aber gewiß ohne Abſicht, ohne Bewußtſeyn des Geſetzes, ohne ſeine Verpflichtung zu kennen. Eine ſolche Handlung kann ſehr wohl eine legale, aber keine moraliſche und pflichtgerechte ſeyn. Iſt ſie das aber nicht; ſondern trifft etwa nur durch Zufall, oder nach einem unbeſtimmten moraliſchen Gefühle, nach empiriſchen und unlautern Gründen mit dem Geſetze überein: ſo iſt ſie zwar nicht allemal durchaus verwerflich und ohne allen Werth; aber ihr Werth iſt doch nicht der, welcher er ſeyn ſollte und ſie wird mit Recht eine nicht völlig freye heißen müſſen.

3) wenn ein Vorgefühl des an ſich Guten, oder deſſen, was ein Gut an ſich iſt, vorhergeht. Das andere nothwendige Erfoderniß zur vollſtändigen Willensbeſtimmung, war ein Gefühl des noch zu bewirkenden Gegenſtandes, welches den Willen antreiben, ſo wie die Regel leiten muſte, und welches daher Triebfeder des Willens hieß. Auch der freye Wille bedarf einer Triebfeder zur Materie, oder um den Gegenſtand, als Materie, wirklich zu machen und dieſe Triebfeder muß dann im Gefühle liegen, das vorhergeht, ehe der Gegenſtand bewirkt worden iſt. Dieſer Gegenſtand aber ſelbſt muß das erkannte höchſte und unbedingte Gut an ſich ſelbſt ſeyn. Hier wäre die wichtige Frage zu erörtern: wie iſt ein Gefühl von einem Gegenſtande möglich, der noch nicht da iſt, folglich noch nicht als ein gegenwärtiger wirken kann? Dieß iſt allerdings möglich; denn man kann ſich, wie wol niemand läugnen wird, das künftige Daſeyn eines Objekts vorſtellen, die Urtheilskraft kann dieſe Vorſtellung, oder vielmehr das vorgeſtellte Objekt, als etwas zu gewiſſen

Zwecken nützliches, oder auch als Zweck an ſich vorſtellen und ſo iſt der Grund zu einem ſchon vorausgehenden Gefühle des Gegenſtandes gelegt, welches, wenn es ein angenehmes iſt, Hoffnung heißt, iſts aber ein unangenehmes und widriges, Furcht genannt werden muß. Eine faſt noch wichtigere Frage iſt die: kann Gefühl der Luſt und Unluſt, als etwas Materielles und auf Erfahrung beruhendes mit Freyheit des Willens übereinſtimmen? oder iſt nicht vielmehr der Zuſtand der Unfreyheit da zu denken, wo der Wille ſich durch eine vorgefühlte Luſt, oder Unluſt zum Handeln beſtimmen läßt? Die Beantwortung wird nachher gewiß vorkommen und wie ich hoffe, befriedigend ſeyn.

4) wenn die Urtheilskraft, beſonders hier als Willkür, ohne allen fremdartigen Einfluß, das Gut an ſich wählt und es dem Willen zum Bewirken vorſetzt. Wenn gleich die Freyheit der Willkür, oder der Wahl und die Freywilligkeit des Entſchluſſes die Freyheit der Willensthätigkeit nicht ausmachen: ſo ſind ſie doch nothwendig vorauszuſetzen, wenn der Wille frey handeln ſoll. Sie haben gleichſam das wichtigſte Vorbereitungsgeſchäfft und ohne ſie kann der Wille nichts thun. Dieſe Urtheilskraft darf ſich durch gar nichts zu einem Urtheile lenken und verleiten laſſen, was nicht die Vernunft als das wahre unbedingte Geſetz anerkennt, ſie muß vielmehr durchaus ihre Unabhängigkeit von allem, was nicht dieſes ihr eigenes Geſetz iſt, behaupten und nur allein dieſes darf ihre Wahl entſcheiden. Man wird fragen: wie kann da eine Wahl frey ſeyn, wenn ſie ſo an ein Geſetz gebunden iſt? Man muß dabey innere von äußerer Nothwendigkeit unterſcheiden. Das Geſetz gebietet mit einer innern Nothwendigkeit und ſo, daß die Möglichkeit übrig bleibt, ihm auch nicht zu gehorchen. Würde aber auch dieſe Möglichkeit aufgehoben: ſo würde eine bloße Kauſſalität der Naturnothwendigkeit da ſeyn, ſobald das Gebot da wäre, müßte auch die Urtheilskraft, ohne alle Ausnahme gewiß urtheilen. Aber dann wäre gar keine Wahl mehr möglich, die Willkür handelte gänzlich blind und ohne irgend einen bewußten Grund.

Dann gehörte der Menſch ins Reich der Erſcheinungen und nicht in eine moraliſche Welt. Bey der äußern Nothwendigkeit wäre immer eine gewiſſe Nöthigung, die keinen Widerſtand litte und ihn unmöglich machte; bey der innern hingegen werden Gründe, die keine andere ſeyn können, vorgelegt, aber die Willkür nicht ſo genöthigt, daß ſie nicht auch andere anerkennen und nach dieſen wählen könnte. Im erſten Falle müſte die Urtheilskraft ſo, wie es ein ſolches Geſetz wollte; im andern Falle müſte ſie nicht anders, als unter der Vorausſetzung, daß ſie auch zugleich frey wählte.

5) wenn der Wille die gewählten Güter und die daraus hergenommenen Gründe in ſich aufnehmen kann. Dieß wird allemal der Fall ſeyn, wenn die Willkür nach Gründen gewählt hat, die das wahre höchſte Geſetz und ſo auch das höchſte Gut an die Hand gibt. In der Einrichtung des Willens liegt es ſchon, daß er nur für das Receptivität hat, was ihm als ein Gut irgend einer Art vorgelegt wird, ſey es übrigens ein wahres, oder Scheingut. Um ſo eher wird er beſtimmbar durch die geſchehene Wahl eines erwieſenen höchſten Gutes. Die Willensfähigkeit iſt nur dann frey, wenn dieß der Fall iſt; aber ſie iſt es nicht, wenn ſie ſich durch falſche Güter, oder durch Mittelgüter beſtimmen läßt, die keine Güter ſind, oder, die fälſchlich für abſolute ausgegeben werden.

Iſt dieß alles vorausgegangen: ſo handelt der Wille auch unausbleiblich danach und er kann ſich deſſen, ohne ſich ſelbſt zu widerſprechen und ſich dadurch aufzuheben, nicht erwehren. Seine Natur ſelbſt nöthigt ihn dazu, da es nun nichts mehr zu überlegen, ſondern nur zu handeln gibt.

Unſer Zuſtand kann niemals der der reinen Freyheit ſeyn, oder, unſere Freyheit iſt keine völlig reine. Sie würde es nur ſeyn, wenn die Willensfähigkeit ſich ſchlechterdings durch keine andern, als ſolche Gründe, die durchaus a priori wären, beſtimmen ließe. Es iſt aber Thatſache, folglich Axiom, daß Sinnlichkeit und Erfahrung, wenn gleich nicht allemal, doch ſehr oft, weil der Menſch zugleich Erſcheinung iſt, den Willen mit beſtim-

men helfen müſſen. Der Menſch kann auch nicht ohne alle Sinnlichkeit und in der Erfahrungswelt wirken, ſeine Handlung ſey eine äußere, oder blos innere. Aus dieſem Grunde dürfen wir weiter nichts ſagen, als: die Freyheit des Menſchen iſt ein ſinnlich-freyer Zuſtand. Wird nun gleich gefodert, daß nur das Unbedingte und Höchſte, oder das Gut an ſich die Willkür beſtimmen ſolle: ſo kann doch dieſe Foderung nicht dahin gehen, daß unſer Wille ſich von aller Sinnlichkeit, auch von der, die mit dem höchſten Geſetze einſtimmt, losmachen ſolle. Dieſe Foderung würde die Unmöglichkeit der Erfüllung ſchon in ſich ſchließen, da ſie den Menſchen aus der Welt der Erſcheinungen gänzlich herausnehmen und zu einem Gott machen wollte, der keiner Sinnen bedürfte, ſie würde jedes praktiſche Geſetz für Weſen, die das nicht ſind, was ſie werden ſollen, aufheben wollen und mithin auch ſich ſelbſt. Wir können alſo niemals in dieſen Zuſtand einer völlig reinen Freyheit, wie ſie nur in der Gottheit denkbar iſt, kommen. Unſere Freyheit, wenn ſie den ächten Charakter hat, heißt transſcendental, d. h. der Wille nimmt die Gründe ſeiner Handlungen nur aus den Geſetzen, welche die reine praktiſche Vernunft aufſtellt. Dann beſtimmt der Wille ſich ſelbſt, oder richtiger, die Willensfähigkeit läßt ſich nur beſtimmen zum Handeln nach eigenen Gründen. Man macht hier gewöhnlich den Fehler, daß man dem Willen ſelbſt ſeine eigene Beſtimmung zuſchreibt. Dieß iſt aber, nach den vorigen Erklärungen, unrichtig. Selbſtbeſtimmung kann nur der moraliſchen Natur, folglich der Seele, als einem Ganzen und den einzelnen gedachten Kräften zukommen, inſofern ſie Beſtimmungsgründe produciren können; nicht aber dem Willen ſelbſt, der nur Handlungen nach ihm vorgelegten Beſtimmungsgründen hervorbringt. Wir können von Beſchränktheit und Unbeſchränktheit reden; nur in einem verſchiedenen Sinne. Unſere Freyheit iſt beſchränkt, inſofern ſie von Geſetzen abhängig iſt, inſofern ihr gewiſſe Schranken angewieſen ſind. Die Willensfähigkeit iſt beſtimmbar durch Gründe der Willkür; aber die moraliſche Natur beſtimmt ſich auch zugleich ſelbſt. Unbeſchränkt kann heißen, von keinen fremden gegebenen Gründen, ſie mögen ſeyn, welche ſie wollen, ab-

hängig. Dieſe Unbeſchränktheit ſoll der Menſch erwerben. Soll es aber ohne Schranken heißen, ſo, daß dem Menſchen keine Fähigkeit beſtimmt zu werden übrig bleibt: ſo kann bey ihm keine ſolche gedacht werden.

Der obige Begriff der Freyheit könnte einer Mißdeutung unterworfen ſeyn, indem man ſagen könnte: wo Freyheit ſeyn ſoll, muß auch ein Vermögen unſittlich zu handeln ſeyn, ſonſt iſt die Wahl zwiſchen beyden eine gebundene, eine determinirte, ſie muß ſo geſchehen. Dieſer Einwurf beruht auf unrichtigen Unterſcheidungen der Begriffe und iſt ſchon vorhin zum Theil widerlegt. Ein Vermögen unſittlich zu handeln haben wir allerdings, es iſt uns nicht ſchlechthin unmöglich; ſonſt wären wir bloße Maſchinen. Wir haben ein Wahlvermögen, das zwiſchen Sittlichkeit und Unſittlichkeit wählen kann und zwar jene erſte wählen ſoll, aber nicht nothwendig und unwiderſtehlich muß. Ein Vermögen unſittlich zu handeln, kann mit der ſittlichen Natur in gar nichts übereinſtimmen; Freyheit aber, als ein ſittlicher Zuſtand, hängt zu ſehr mit jener Natur zuſammen, als daß ſie jemals etwas Unſittliches neben ſich dulden könnte. Das Geſetz, welches uns gebietet, frey zu werden, würde ſich ſelbſt aufheben, wenn es unſere Wahl zwiſchen dem Sittlichen und Unſittlichen ſo ganz unſerm Belieben und Gutbefinden überlaſſen wollte. Daß wir unſittlich wählen, iſt Thatſache, aber nicht Gebot des Geſetzes. Dieſes muſte uns beſchränken, d. h. uns gebieten, keins unſerer Vermögen auf etwas Unſittliches zu verwenden, weil dieſes möglich war. Es muſte wahre Freyheit nur daraus entſtehen laſſen, daß nur immer das Geſetz um ſein ſelbſt willen erfüllt würde; denn Ungebundenheit, Geſetzloſigkeit iſt keine Freyheit. Wenn ich alſo ein Determiniren bey der Willkür und ein Determinirtſeyn beym Willen ſelbſt anzunehmen genöthigt bin: ſo will ich keinesweges dadurch den Willen zu einem Triebe (im gewöhnlichen Sinne) erniedrigen und behaupten, er könne nicht als ein Grundvermögen betrachtet werden. Man ſieht das ſchon aus dem Vorigen. Es iſt ganz etwas anderes, durch Dinge, die in die Sinne wirken und überhaupt durch fremde Gründe, als durch unſittliche Dinge und eigene Geſetze der praktiſchen Vernunft determinirt werden.

Es liegt nicht in unſerer Sphäre, zu begreifen, wie eine ſolche Freyheit möglich ſey, wir müßten denn aus uns ſelbſt herausgehen können. Aber daß ſie möglich und wirklich ſey, beweiſen uns Thatſachen, die der gemeine und geſunde Verſtand als vorhandene anerkennt und mit dieſen ſtreitet die philoſophirende Vernunft auf keine Weiſe; vielmehr poſtulirt ſie die Freyheit, wenn ſie dieſes, oder jenes anzunehmen die Nothwendigkeit anerkennt. Wir können uns bewußt werden, daß wir eine noch blos mögliche Handlung verrichten können, oder nicht. Wir können uns ſolcher Gründe bewußt werden, die uns für das Erſte beſtimmen, aber auch ſolcher, die für das Letzte ſind. Wir erkennen alſo die Gründe, ſie mögen übrigens, von welcher Art ſie wollen, ſeyn. Wir können uns bewußt werden, daß nichts im Stande ſey, uns zu zwingen, jene erſten als ſolche zu nehmen, die auf unſere Willensfähigkeit wirken ſollen; vielmehr haben wir die Wahl zwiſchen beyden. Wir können eine richtige Erkenntniß der Beſchaffenheit der Gründe für und wider die Handlung haben, wir können wiſſen, was das Eine, oder Andere für Folgen haben werde. Wir können höher ſteigen und fragen: ſind dieſe Gründe aus dem wahren praktiſchen Geſetze hergenommen, oder nicht? Und auch ſogar, wenn dieß entſchieden iſt, werden wir uns bewußt, daß unſere Wahl nicht ſchlechterdings an jene gebunden iſt; ſondern auch für das Gegentheil ausfallen kann. Kurz, wir werden uns bewußt, daß wir die Wahl haben, zwiſchen vernünftigen und unvernünftigen Gründen. Wir ſind uns bewußt, daß wir bey unſern Entſchließungen bis zu den letzten uns erkennbaren Gründen, die nicht mehr in der Erfahrung gegeben ſind, hinaufſteigen und durch nichts an dieſer Prüfung gehindert werden können, folglich, daß es uns möglich ſey, dieſen Gründen gemäß ein Urtheil zu fällen und ſie für wahre letzte Beſtimmungsgründe unſers Willens zu erklären, ſie dem Willen vorzuſetzen und ihn danach handeln zu laſſen. Dieß alles aber gehört zur Freyheit der Willkür und dieſe muß da ſeyn, wenn moraliſche Freyheit des Willens und ſeiner Thätigkeit da ſeyn ſoll. Daß damit die praktiſche und philoſophirende Vernunft auf keine Weiſe ſtreite, iſt ganz offenbar. Sie geht von dem Unbedingten und Letzten aus, ſie gibt die unbedingten

ten und letzten Gründe, welche den Willen, der frey handeln will, beſtimmen ſollen, ſie gebietet der Willkür, ohne ihr die Möglichkeit des Gegentheils ſchlechtweg zu benehmen und ſie dem blinden Geſetze der Naturkauſſalität zu unterwerfen, daß ſie nur unbedingte und letzte Gründe wählen ſolle.

Sollte Manches hiervon noch einen Anſtoß finden, einen Widerſpruch zu enthalten ſcheinen, oder undeutlich geblieben ſeyn: ſo bedenke man nur, daß in dieſer Materie ehe keine völlige Berichtigung und Deutlichkeit zu erwarten ſey, bevor nicht alles das, was ich folgen laſſe, in ſeinem ganzen Zuſammenhange aufgeſtellt ſeyn wird und daß hier vieles nur anticipirt werden mußte.

§. 35.

Geſetze für die moraliſche Natur.

Die Geſetze des Willens übergehe ich, da ſie ſeine Geſetze inſofern ſind, als wir eine phyſiſche Natur an ihm betrachten und er ihnen daher mechaniſch gehorchen muß. Es gibt aber auch Geſetze für den Willen, d. h. ſolche, die jene erſtern nicht ſtören können; aber dem Willen ſein moraliſches Verhalten vorſchreiben und ihn lenken. Ich nenne ſie Geſetze für den Willen, weil er ſich nach ihnen zu richten hat, lieber aber: für die moraliſche Natur, weil ſie, genau genommen, dieſer vorſchreiben und alles gleichſam ſchon in Richtigkeit ſeyn muß, ehe die Willensthätigkeit handelt. Dieſe eigentlichen Moralgeſetze ſetzen die Natur des Willens mit ihren Geſetzen voraus.

Sobald man einen richtigen Begriff von dem hat, was moraliſche Natur der Seelenkraft iſt und die einzelnen Kräfte der Seele kennt, kann es nicht mehr ſchwer ſeyn, die Geſetze derſelben zu entdecken, welche nothwendig, allgemein- und immergeltend ſind. Dieſe Geſetze ſind zum Theil materiale, zum Theil formale. Materiale nennen wir ſie, wenn ſie ſich auf Vorſtellungen von der Materie des zu bewirkenden Gegenſtandes gründen; formale aber, wenn ſie die Beſtehungsart, oder Form eben dieſes Gegenſtandes zum Grunde haben. Jene erſtern werden

den aus der Natur unſerer Gefühlkraft und aus den Vorſtellungen deſſen abgeleitet, was an ſich fühlbar iſt. Die Vernunft ſtellt uns die nachher zu nennenden Begriffe von dem Höchſten unſerer Seelenkräfte, als Zuſtände, auf und dieſe Vorſtellung von dem erreichbaren Poſitiven derſelben erzeugt in uns ein angenehmes Vorgefühl, welches, wenn man will, etwas Sinnliches und Luſt heißen kann; aber in einer ganz andern und weit edlern Bedeutung, als es die kantiſche Schule zu nehmen pflegt. Dieſe Vorſtellungen werden hier Geſetze und die Vorgefühle werden die Triebfedern.

1) Geſetze für die Erkenntnißkraft und für die einzelnen Theilkräfte derſelben.

Unerſchütterlicher Grundſatz iſt hier vorläufig dieſer: der Menſch bedarf der Sinne, wenn er Erſcheinung in der Sinnenwelt ſeyn ſoll. Ohne ſie wäre er nicht Menſch, nicht dieſe Perſon, kein Weſen für dieſe Welt. Alle Erkenntniſſe durch die Sinne und die doch auch wahre ſeyn können, würden ihn, wenn er die Sinne nicht hätte, durchaus fehlen. Dieſe Sinne erzeugen ein gewiſſes Gefühl, das man Sinnesgefühl nennen kann, ein Gefühl eines materialen Gegenſtandes, das in ſeinem geordneten Aeußern beſteht. Wenn ich mir nun vorſtelle, daß es ein Poſitives geben könne, was mir erwerblich für dieſe Seelenkraft iſt: ſo entſteht der Verſtandesbegriff Sinnheit, der von Sinnlichkeit ſehr verſchieden iſt. Dieſe Sinnheit, als etwas das ich mir erwerben kann, beſteht in einer vorzüglichen Stärke und Feinheit meiner Sinneskraft, nicht darin, daß ich mich von meinen Sinnen und dem Sinnengefühle abhängig mache; ſondern darin, daß ich dieß Gefühl ſchärfe, berichtige und ſtärke. Erhebt die Vernunft dieſen Begriff zum höchſten und ſtellt mir meine erreichbare höchſte und vollkommenſte Sinnheit vor: ſo entſteht daraus folgendes Geſetz:

deine dir mögliche Stärke des Sinnesgefühls ſey ein letzter Grund deines Strebens.

Dieß

Dieß Geſetz iſt **material**, wie die folgenden; denn es gebietet mir eine Materie eines Gegenſtandes zu bewirken. Sinnheit nehmlich iſt der Gegenſtand, alſo etwas Materielles, welches ein gewiſſes angenehmes Vorgefühl und damit eine Regel und Triebfeder für den Willen hervorbringen ſoll. Wenn hier das Sinnesgefühl und ſeine Geſetze beſonders betrachtet werden: ſo ſoll damit gar nicht geſagt werden, daß es allemal allein und ohne das, welches aus den Vorſtellungen des Verſtandes entſteht, vorkomme; ſondern nur, daß man es allein für ſich als eine innere Thatſache betrachten könne.

Bilde ich mir einen Begriff von dem erwerbbaren poſitiven Zuſtande meiner Erkenntnißkraft inſofern ſie Verſtand heißt: ſo wird dieſer Zuſtand **Verſtändigkeit** und, als Vernunftbegriff, höchſte mir mögliche Verſtändigkeit heißen müſſen. Iſt dieſer Begriff nun richtig: ſo entſteht dadurch, daß er Erwerbbarkeit enthält, eine Hoffnung zu erwerben, oder ein Vorgefühl eines mir wünſchenswerthen Gegenſtandes, ich bekomme einen Drang, eine Luſt, ſie zu beſitzen, eine Liebe zu dieſem Gegenſtande und ſo iſt das **materiale** Geſetz das

ſtrebe nach der dir möglichen Verſtändigkeit.

2) Ein gleiches gilt von der Beſonnenheitskraft, von der Ueberlegungskraft und andern ihrer Theilkräfte.

Z. B. es läßt ſich das Geſetz aufſtellen:

ſuche alle deine Begriffe dir ſo deutlich zu machen, als es dir möglich iſt; oder,

ſtrebe nach der dir möglichen größeſten Stärke und Richtigkeit deiner Urtheilskraft.

3) Eben ſo bildet ſich auch das **materiale** Geſetz für den fühlbaren Zuſtand der Vernunft, den man **Vernünftigkeit** zu nennen hat:

ſtrebe nach der dir möglichen Vernünftigkeit.

Als materiale Geſetze, deren Beſtimmung für das Wirken ſelbſt iſt, geben ſie nur die Gegenſtände an, welche zu bewirken ſind, oder, auf welche der Wille ſeine Abſicht zu richten hat. Vorgefühl der Vernünftigkeit als eines Zuſtandes, in den ich meine Vernunft verſetzen kann, iſt nur Triebfeder für mich, es treibt mich nur zum Handeln für den Gegenſtand. Dieſe Gefühle würden nicht da ſeyn, wenn keine Vorſtellungen von dieſen Zuſtänden da wären; aber eben dieſe Vorſtellungen, abgeſehen davon, daß ſie Gefühle begründen, verſchaffen uns auch die formalen Geſetze, oder die unabänderlichen Regeln, welche die Art vorſchreiben, wie gewirkt werden ſolle; indem ſie die Beſtehungsart jener Gegenſtände des Willens darlegen. Aeußerſt wichtig iſt hier die Bemerkung, daß es nicht die Vernunft allein ſey, welche den Stoff zu formalen Geſetzen für den Willen aufſtellt, d. h. praktiſch wird; ſondern die ganze Erkenntnißkraft gibt formale Vorſtellungen und damit auch ſolche Geſetze z. B. der Verſtand bildet Begriffe, die allerdings reine, von aller Erfahrung abgeſonderte und formale ſeyn können, wenn auch gleich Gegenſtände durch Einwirken Urſache ſind, daß dieſe Vorſtellungen in der Seele zur Wirklichkeit kommen. Sollen wir uns eine Form vorſtellen: ſo müſſen wir uns ein Etwas vorſtellen, das in einer gewiſſen Ordnung und in einem Verhältniſſe zu dem Andern beſteht. Dieß Etwas hat man immer mit der Materie, woran dieß Etwas mit ſeiner Form haftet, verwechſelt und geglaubt, die Vorſtellungen von dieſem Etwas, das zuſammengeordnet und verknüpft iſt, gehören zu den materialen Vorſtellungen. Auf dieſe Art entſteht im Verſtande die reine formale Vorſtellung von einem Eigenthume, d. h. von dem Zugehörigſeyn eines Etwas, von einer Realität, von einer Trennung, oder von einem Getrenntſeyn mehrerer Etwas, wo die Vorſtellung deſſen, wovon dieſe Etwas getrennt gedacht werden müſſen, eine materiale Vorſtellung iſt; Größe, Vollſtändigkeit, Harmonie, Möglichkeit u. a. m. ſind ebenfalls formale Vorſtellungen des Verſtandes, die a priori und rein ſind.— Daß die Vernunft reine formale Vorſtellungen a priori erzeugen und praktiſch werden könne, hat Kant hinlänglich erwieſen und darf hier, ohne weitern Beweis angenommen werden. Dieſe Vor-

Vorſtellungen unſerer geſammten Erkenntnißkraft, nicht die der Vernunft allein ſtellen uns nun die eigentlichen Regeln und Geſetze dar, nach denen wir uns ſollen leiten laſſen.

1) Formale Geſetze des Verſtandes, welche für den Willen praktiſch ſind:

Es liegt in der Natur des Verſtandes, daß er ſich mit formalen Vorſtellungen auch Gegenſtände des Willens vorſtellen muß und ohne welche er dieſe Natur nicht haben würde. Hierin liegt die Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit dieſer Vorſtellungen, wie nachher ſoll dargethan werden. Die reine formale Vorſtellung von dem meinem Ich Zugehörigſeyn gewiſſer Realitäten gibt folgendes Geſetz:

laß deinen Willen beſtimmt werden durch erwerbbare Eigenſchaften deines Ichs.

Eigenſchaften können nicht überhaupt Abſtrakte ſeyn, die ſich an einem Gegenſtande, oder an einem Ich finden laſſen; denn das könnten auch ſolche ſeyn, die andern Geſetzen widerſprächen; ſondern Eigenſeyn und Eigenwerden muß nach einem Verſtandesbegriffe erklärt werden und da kann es nichts anders heißen, als Realitäten, die als zugehörig dem Ich ſich denken laſſen, die in einer nothwendigen Verknüpfung mit dem Ich ſtehend gedacht werden können und eben daher keinem andern Geſetze, z. B. dem der Harmonie, widerſprechen können. Aus dieſem Grunde werden ſie auch erwerbbar genannt; denn nichts kann erwerbbar ſeyn, was in irgend einer Rückſicht mit einem erwieſen wahren Geſetze ſtreitet.

Da alſo der Verſtand ſich dieſe Eigenſchaften nicht anders, als etwas Harmoniſches denken kann: ſo entſteht aus der formalen Vorſtellung des gleichmäßig Verknüpftſeyns mit dem Ich und aus dem Zugehörigſeyn das formale praktiſche Geſetz:

laß das Harmoniſche aller realen Eigenheiten deiner Seelenkraft dich beſtimmen, dieſe Verknüpfungsart derſelben zu bewirken.

Der

Der Sinn dieſes Geſetzes iſt dieſer: Soll deine Vorſtellung von den wahren Eigenſchaften deines Ichs eine wahre ſeyn: ſo kannſt du dir jede derſelben nicht anders vorſtellen, als ein Etwas das mit dem Andern einſtimmt, das das Andere nicht wieder aufhebt, als ein Harmonirendes; (nicht die Harmonie ſelbſt) betrachte alſo jede einzelne dir erwerbbare Eigenſchaft deines Ichs als ein Harmoniſches und Schönes und dieſe Vorſtellung fodere dich auf, es als ein ſolches wirklich zu machen. Thuſt du das: ſo wird ſich die Harmonie dieſer Eigenſchaften, als die Materie dieſer Form, von ſelbſt ergeben, oder, du wirſt das Mannigfaltige dieſer einzelnen harmoniſchen Etwas als ein harmonirendes Ganze in dir haben.

Der Verſtand denkt ſich die Möglichkeit der Verbindung mit dem Ich und gibt aus der Vorſtellung derſelben folgendes formale Geſetz:

laß dich nur beſtimmen durch erwerbbare Eigenſchaften, die dir möglich ſind.

Der Sinn hievon iſt der: denkſt du dir gewiſſe Eigenſchaften, die überhaupt als mögliche ſich denken laſſen: ſo unterſuche, ob ſie auch mit deinem Ich eine Verbindung eingehen können, ob ſie die deinigen werden können, ob du ſie erwerben kannſt und darfſt, ohne in dir ſelbſt einen Widerſpruch zu verurſachen. Was mit deinem Ich ſtreitet, was nichts Harmoniſches iſt, iſt nicht für dich erwerbbar. Du kannſt Kräfte haben, es dir phyſiſch zu erwerben, aber die moraliſche Möglichkeit fehlt dir. Dieß Geſetz fodert aber beyde Arten und dein Wille kann für nichts, als für das dir Mögliche handeln; fodere daher nichts phyſiſch- und moraliſch-Unmögliches von ihm.

Der Verſtand ſtellt ſich eine erwerbbare Eigenſchaft ſeines Ichs als ein Etwas vor, das ſich meſſen oder zählen läßt; oder, er ſtellt ſich die Meßbarkeit und Zählbarkeit derſelben vor. Dieß iſt offenbar eine Beziehungsart dieſer Eigenſchaft; folglich iſt die Vorſtellung von ihr eine formale. In dieſer Meßbarkeit aber liegt eben der Werth dieſer Eigenſchaft und

je

je größer dieſer iſt, um deſto mehr erhöhet ſich auch die Würde derſelben, ſo wie ſich denn auch die Würde der Perſon nach der Größe des Werthes der erworbenen Eigenſchaften derſelben und nach der Vielheit der gleichwerthen Eigenſchaften richtet. Wir werden daher das formale Geſetz haben:

beſtrebe dich, dir eine große Würde, durch den hohen Werth deiner dir möglichen Eigenſchaften zu erwerben.

oder: laß dich nur zum Handeln durch das beſtimmen, was ein Zählbares, oder Meßbares deiner Perſon werden kann und ſuche die Größe und Vielheit dieſes Werthes der dir möglichen Eigenſchaften zu erhöhen.

Dieſer formalen Geſetze, welche auf formalen Vorſtellungen des Verſtandes beruhen, können noch mehrere aufgeſtellt werden. Z. B. das Eigenſeyn dieſer Eigenſchaften iſt eine ſolche Vorſtellung, denn es zeigt eine Beſtehungsart und ein Verhältniß zu dem Ich an und daher kann aus ihr ein formales Geſetz des Inhalts entſtehen: daß dir Eigenſeyn der dir möglichen Realitäten beſtimme deinen Willen, dir es als dein Gut, oder dieſe Eigenſchaften als deine Güter zu erwerben und in ihren Beſitz zu kommen; oder mache ſie dir wirklich eigen, ſetze ſie in eine ſolche Verbindung mit deiner Perſon, die die Vorſtellung des Eigenſeyns erzeugen kann.

2) Formale Geſetze, welche aus formalen reinen Vernunftbegriffen entſtehen.

Dieſe Geſetze ſind nicht ſchwer aufzufinden, wenn man weiß, worin das Geſchäft der Vernunft nur allein beſtehen könne. Es beſteht aber darin, daß ſie Vorſtellungen von dem bildet, was Abſolutheit und Vollendung hat. Dieß ſind aber ausgemachte formale Vorſtellungen und zwar, reine a priori; denn ſie ſind Beſtehungsarten oder Formen eines Gegenſtandes, der materiell ſeyn kann, oder nicht. Ein materialer Gegenſtand kann nie anders formale Vorſtellungen der Vernunft geben, als wenn ſeine Beſtehungsart den Charakter des Abſolutſeyns und der Vollendung in jeder Rückſicht hat. Fehlen dieſe: ſo iſt die Vorſtellung noch man-

gel-

gelhaft und der Gegenſtand ſelbſt iſt es; gibt daher nur einen Verſtandesbegriff; der aber auch, wenn er die erfoderlichen Eigenſchaften hat, ein Geſetz erzeugen kann. Dieſe reinen formalen Vernunftbegriffe gehen nur auf das absolut-Gute und auf die vollendeten wahren Mittelgüter zu dieſem abſolut-Guten. Niemand kann den Grundſatz läugnen: was ein Gut für mich ſeyn ſoll, muß etwas Gutes ſeyn und umgekehrt, was etwas Gutes iſt, kann ich als ein Gut für mich betrachten, ich mag es mir nun ſchon erworben haben, oder noch erſt erwerben können. Es iſt ganz richtig, daß ein Gut mit ſeinem Gegentheile: ein Uebel, materiale Willensgegenſtände ſind; aber inſofern ich mir ihr Unbedingtſeyn, ihre Vollendung mit der Vernunft vorſtelle, betrachte ich hierin gerade ihre Form und nur dieſe iſts, von der hier die Rede iſt, nicht der materiale Gegenſtand, den man ein Gut nennt und der vielleicht etwas nicht Gutes ſeyn kann.

Die Geſetze, welche ſich hierauf gründen, ſind:

> laß deinen Willen allemal durch die Vorſtellung des abſolut-Guten beſtimmt werden und ſtrebe daher nur nach abſoluten und vollendeten Gütern, die dir zu deinen eigenen zu machen möglich ſind.

Es iſt nicht genug, daß dein Sinn, oder Verſtand etwas als ein Gut dir erwerbbar vorſtellen; ſie können ſich irren. Strebe daher nach Vorſtellungen von Gütern, die du in jeder Rückſicht als Güter an ſich und als unbedingte anerkennen kannſt. Haſt du einen Begriff: ſo unterſuche ihn genau, ob ihm noch irgend eine dir erwerbbare Realität fehle, ob er das höchſte Maaß ſeiner Vollkommenheit und Reinheit vom bloßen Sinneneinfluſſe habe, ob er ſich als ein im höchſten Grade harmoniſches Ganze denken laſſe; kurz, ob du in der Beziehungsart des materialen Gegenſtandes die Charaktere der Unbedingtheit und der Vollendung findeſt. Iſt dieß der Fall: ſo ſtrebe dahin, dir dieß vollendete Gute als dein

dir

dir erwerbbares abſolutes Gut zu verſchaffen. Es liegen hierin noch folgende beſondern Geſetze:

ſtrebe nach dem vollſtändigen Gutem.

Ein vollſtändiges Gut iſt ein ſolches, dem nichts fehlt, was Theil eines wahren Gutes ſeyn muß.

ſtrebe nach einem ſolchen Gutem, was in jeder Rückſicht, das höchſte iſt.

Bleibe nicht auf halben Wege ſtehen und glaube nicht, den höchſten Grad ſchon erreicht zu haben, wenn du noch ein größeres Maaß des wahrhaft Guten erreichen könnteſt. Laß alle Theile, die das vollſtändige Gut ausmachen, von gleicher Art und Stärke ſeyn, nirgends entdecke ſich eine Schwäche und eine Einſchränkung, die dir noch zu überwinden möglich bleibt.

Aus dieſen Geſetzen fließen nun von ſelbſt mehrere andere, welche eben dieſelbe Nothwendigkeit haben, die man aber, aus Mißverſtand, mit jenen in einen Streit ſetzte. Es gibt einen Unterſchied in der Betrachtung der materialen Willensgegenſtände, der ihre Beſtehungsart, von der hier nur die Rede ſeyn kann, betrifft. Der materiale Gegenſtand kann vorgeſtellt werden, als abſolut-beſtehend, als vollendetes Gut an ſich. Dieſen gingen die eben genannten Geſetze an. Man kann ihn aber auch als ein Gut vorſtellen, das um des abſolut-beſtehenden geſucht werden muß, der nothwendige und unvermeidliche, vollendete Bedingung iſt, wenn jenes mir erreichbar ſeyn ſoll. Solche Güter ſind nützliche, nehmlich zu den abſoluten Gütern. Dieſe Nützlichkeit kann allerdings in ihrer Art als ein Vollendetes vorgeſtellt und ſo ein Vernunftbegriff werden, der a priori ſeyn kann und nicht nothwendig eine Erfahrung zum Grunde haben muß. Nützlichkeit iſt auch eine formale Vorſtellung, ſo wie Nutzen, eine materiale iſt, nehmlich jene zeigt eine Beſtehungsart an, in welcher ſich dieſes Gut in Rückſicht auf ein anderes befindet, ein Verhältniß zwiſchen ihnen, eine Verknüpfung, die geſtiftet werden kann. Ein nützliches Gut iſt kein abſolutes, kein Gut an ſich; ſondern immer nur ein Gut um eines an-

dern wollen; aber dabey kann es doch ein vollſtändiges Mittelgut ſeyn, dem nichts fehlt, um das ganz zu ſeyn, was es ſeyn ſoll und, um ſeinem ganzen Inhalte gemäß, das zur Bewirkung des letzten und höchſten Gutes beyzutragen, was man von ihm zu fodern berechtigt iſt. Das Geſetz, welches nun mit Nothwendigkeit und, um ſeinem ganzen Inhalte gemäß, das zur Bewirkung des letzten und höchſten Gutes beyzutragen, was man von ihm zu fodern berechtigt iſt. — Das Geſetz, welches nun mit Nothwendigkeit und Allgemeinheit gebietet, wäre:

beſtrebe dich, ein, um des höchſten Gutes willen Nützliches zu erreichen, welches eine vollſtändige und zureichende Bedingung für jenes Gut enthalte.

Du darfſt auf keine Weiſe dich um etwas bemühen, oder deinen Willen durch etwas beſtimmen laſſen, was nicht eine nothwendige Bedingung zu dem abſolut=Gutem iſt. Der letzte Zweck aller Güter, die nicht Güter an ſich ſind, ſey allemal das höchſte, unbedingte und vollendete Gut. Bedarfſt du, um des höchſten willen, eines Mittelguts: ſo ſiehe nur auf ſeine vollendete Nützlichkeit, durch welche es mit ihm nothwendig zuſammenhängt und die abſolutvollſtändige Bedingung deſſelben enthält. Es gibt kein einzelnes Mittelgut, welches ganz allein dieſe vollſtändige Bedingung enthielte, vielmehr gehören ſehr viele dazu; ſuche daher nur ſolche, welche eine vollendete Nützlichkeit haben und ſtrebe nicht nach denen, deren Nützlichkeit noch unausgemacht iſt, oder die nicht den vollen Nutzen ſtiften können. Du muſt allerdings die kürzeſte Reihe von Mitteln und Unterzwecken durchgehen, um zum höchſten zu kommen. Die Reihe ſey aber auch noch ſo lang: ſo muſt du bey jedem Mittel, es ſey dem höchſten Gute nahe, oder nicht, die vollendete Nützlichkeit zu ſeinem Unterzwecke aufſuchen und dich nicht anders beſtimmen laſſen, dieß Mittel zu wählen, als wenn du jenen Charakter daran erprüft haſt.

§. 36.

Natur dieſer Geſetze.

Unter der Natur eines Geſetzes verſtehe ich die ganze Summe des Erkennbaren an ihm, welches zuſammengenommen, es zu einem Geſetze macht. Würde alſo ein einziges dieſer Stücke fehlen, oder, würde es mangelhaft ſeyn: ſo wäre kein eigentliches Geſetz da.

Geſetz überhaupt iſt eine unveränderbare, feſtgeſetzte Regel, die eine gewiſſe Wirkungsart vorſchreibt. (Die theoretiſchen ſind davon verſchieden).

1). Dieſe vorhin genannten Geſetze ſind allgemeingültig. Dieß iſt erwieſen, ſobald erwieſen iſt, daß ſie in und mit der moraliſchen Natur des Menſchen ſelbſt da und gegeben ſind. Jenes aber, glaube ich, ſey aus dem Vorigen klar, wenn man einen richtigen Begriff von der moraliſchen Natur hat und überzeugt iſt, daß ſie allen Menſchen gegeben ſey. Haben alle Menſchen urſprünglich eine moraliſche Natur, d. h. iſt ihnen, ſobald man ſie nur noch als mögliche Weſen denkt, die Anlage eigen, welche es ihnen möglich machen ſoll, nach rein-ethiſchen Geſetzen ihren Willen zu beſtimmen: ſo müſſen auch alle denkbaren Regeln, welche aus dieſen allgemeinen Anlagen fließen, für alle Menſchen gültig ſeyn. Dieſe Allgemeingültigkeit der Regeln (nicht der rein-ethiſchen, oder Tugendgeſetze) iſt ein Charakter der Geſetze; aber nicht ein Geſetz ſelbſt, wie Kant glaubt.

2) Sie ſind immergeltend, d. h. es läßt ſich kein Fall denken, in welchem dieſe Geſetze nicht Geſetze wären und zwar immer in derſelben Geſtalt und immer daſſelbe gebietend. Wir dürfen nur das nicht aus den Augen laſſen, daß hier von einer gegebenen Natur des Menſchen und von ſeinen urſprünglichen Anlagen, nicht aber von nachher hinzugekommenen Thatſachen die Rede ſey. Das Wirklichſeyn laſſen wir mit allem, was a poſteriori erkannt wird, weg und denken uns die moraliſche Natur eines möglichen Menſchen nach Begriffen der reinen Vernunft und aus dieſer

noth-

nothwendig gedachten Natur erſchließen wir die nothwendigen Regeln. Iſt dieſe moraliſche Natur des Menſchen nun etwas nothwendiges, d. h. kann und darf ſie nimmermehr als anders gedacht werden: ſo müſſen auch die aus ihr fließenden Regeln nothwendige ſeyn, d. h. ſolche, die nicht das eine Mal dieß, das andere Mal jenes gebieten. Wir können von dem blos möglichen Menſchen z. B. noch weiter nichts ſagen, als: ſoll ein Menſch als eine Perſon, als ein Seelenweſen dieſer Art gedacht werden können: ſo muß er alles das haben, was ihm nöthig iſt, vernünftig zu werden, ſich Vernünftigkeit zu verſchaffen und, was er ſich nicht ſelbſt geben kann. Muß man nun dieſe Anlagen zur Erwerbung der Vernünftigkeit nothwendig bey dem Menſchen denken und bleiben dieſe Anlagen immer dieſelben: ſo müſſen auch die aus ihnen erſchließbaren Regeln, Vernünftigkeit ſich zu eigen zu machen, eben ſo nothwendig und unveränderbar feſtſtehen, d. h. Geſetze für dieſe Erwerbung ſeyn.

Mit dieſer Immergültigkeit ſtreitet es, wie Jedermann gleich ſieht, nicht, daß es auch beſondere Geſetze für einzelne und beſondere Fälle, folglich auch hypothetiſche geben muß. Freylich aber nur für Fälle, welche unter rechtlichen Umſtänden vorkommen. Ein ſolches Geſetz gilt immer in demſelben Falle, wenn alle Umſtände gleich ſind und ſich ein Vernunftgeſetz auf ſie anwenden läßt. Nicht alle Fälle ſind ſich ſchlechthin gleich; folglich kann auch kein Geſetz ſo gebieten, als ob ſie es wären. Dieß iſt ein Hauptfehler, den Kant, wie ich glaube, bey der Aufſtellung ſeines höchſten praktiſchen Grundſatzes, ohne ſein Wiſſen, gemacht hat.

3) Wenn ein Geſetz nur formale Regeln enthalten darf: ſo ſind die genannten nicht lauter Geſetze; denn es werden nicht lauter Wirkungsarten geboten und die Regeln verpflichten nicht blos durch ihre Form, ſondern zugleich auch durch eine Materie. Dem, was ſchon in der Einleitung geſagt iſt, ſetze ich noch etwas hinzu. Ich nahm das Geſetz der phyſiſchen Natur des Willens an, daß er nicht anders beſtimmt werden könne, als wenn der Beſtimmungsgrund ein voll-

ſtändiger ſey. Hiernach waren Regeln und Geſetze für die Neigung und Beweggründe und Triebfedern für den Trieb des Willens erfoderlich. Eben ſo auch hier.

a) Die Triebfeder. Es laſſen ſich Zwecke denken, wozu der Menſch die Anlagen hat, die zu ſeiner moraliſchen Natur gehören. Dieſe Zwecke ſind, als Gegenſtände, eine gewiſſe Materie, ſie ſind Güter und als ſolche ſelbſt wirken ſie nur auf die Gefühlkraft, die aber durchaus von der Sinneskraft unterſchieden werden muß. Dieſe Materien ſelbſt erzeugen, wie geſagt iſt, materiale Vorſtellungen und aus dieſen entſtehen die Gefühle. Verſtändigkeit z. B. iſt ein ſolcher materialer Zweck. In meiner urſprünglichen moraliſchen Natur finde ich die Anlagen, dieſen materialen Zweck, dieſes Gut mir eigen machen zu können. Iſt meine Erkenntniß von dieſem Zuſtande richtig: ſo folgt auch aus dieſem Zwecke von ſelbſt ein gewiſſes vorausgehendes angenehmes Bewuſtſeyn, daß dieſer Zweck einmal für mich wirklich ſeyn könne. Dadurch werde ich aufgefodert, dieſem angenehmen Gefühle gemäß zu handeln, den materialen Zweck, oder das Gut ſelbſt, als Materie, in die engſte Verbindung mit mir zu ſetzen, damit ich das angenehme Bewuſtſeyn ſeines nunmehrigen Daſeyns in mir immer behalten möge. Eine materiale Willensbeſtimmung iſt hier unſtreitig, der Wille wird pathologiſch durch eine aufs Gefühl wirkende Materie beſtimmt. Aber es frägt ſich: gibt es keine pathologiſch beſtimmende Regeln, die Geſetze genannt zu werden verdienen? Um richtig hierauf antworten zu können, muß ich voraus erinnern, daß hier nicht von blos moraliſchen Geſetzen im ſtrengſten Verſtande die Rede ſey. Dieſe werden, als Tugendgeſetz, nachher vorkommen. Man kann nicht ſagen: es ſey ein Geſetz für das nöthig, was der Menſch ſchon von ſelbſt wolle, ſondern nur dann, wenn er wollen ſoll. Dieß iſt auch ganz richtig. Es kömmt nur darauf an, die Materie ſelbſt näher zu unterſuchen, um zu finden, daß ſie nicht allgemein gewollt werde, daß ſie aber allge-

mein gewollt werden ſolle. Niemand kann wol beweiſen, daß Vernünftigkeit, als eine Materie gedacht, von jedermann und zu allen Zeiten gewollt werde, daß ein jeder allemal unterſuche, ob er bey ſeinen Willenshandlungen den materialen Zweck der Vernünftigkeit, als einen ſich erwerbbaren Zuſtand, zur beſtimmten Abſicht habe. Doch, dieß iſt Erfahrungsſache und beweiſet nicht; ſondern beſtätigt nur die aprioriſche Wahrheit, daß es dem vor aller Erſcheinung gedachten Menſchen abſolut möglich ſey, ſich durch etwas beſtimmen zu laſſen, was nicht die Vernünftigkeit zum Zwecke hat. Es läßt ſich alſo ſehr wohl ein kategoriſches im Weſen des Menſchen nothwendig liegendes Gebot denken, welches für den Willen, oder für das Bewirken der Vernünftigkeit entſcheidet. Daß es hier allein auf die Beſchaffenheit des materialen Zwecks ankomme, ſieht man leicht und es kann nicht erwieſen werden, daß die vorhin aufgeſtellten ſolche ſeyen, die nur bey einigen Menſchen Statt haben ſollen. Alle meine Kräfte ſind mir urſprünglich, ich ſoll ſie in den möglichſt vollkommenen Zuſtand verſetzen, ich ſoll meine eigene Güte fördern, ich ſoll meine Sinne, meinen Verſtand, meine Urtheilskraft harmoniſch erhöhen und mir Vernünftigkeit erwerben. Könnten dieſe Gebote wol Ausnahmen haben? und liegen ſie nicht vielmehr in der Natur eines jeden Menſchen allein? Aber, ſagt man: wie kann das Gefühl allein für ſich den Willen auffodern, ſich beſtimmen zu laſſen durch Gründe, welche aus der erwerbbaren Vernünftigkeit, als materialen Gegenſtand hergenommen ſind? Ich habe nirgends behauptet, auch ſelbſt das richtigſte und lebhafteſte Gefühl ſey geſetzgebend; ſondern nur, es treibe den Willen zum Handeln an und habe mit der Form nichts zu thun, es gebe keine Regeln für die Neigung. Es gibt nur eigentliche Geſetze aus der Vorſtellung, die vor dem Gefühle hergeht und die eine materiale iſt und inſofern iſt nur die Rede von materialen Geſetzen und materialen Triebfedern, die ganz für ſich, aber nicht als Geſetze den

Willen

Willen beſtimmen. Dieß Gefühl kann allerdings den Willen oft richtig beſtimmen, aber es kann eben ſo oft ganz unrichtig ſeyn und es wird es allemal, wenn die Vorſtellung des materialen Zweckes eine falſche iſt.

b) Die Regel. Dieſe muß man durchaus, wie auch ſchon bekannt iſt, von der Triebfeder abſondern. Sie wird ganz allein durch die Vorſtellung gegeben. Eine ſolche Vorſtellung iſt:

1) eine materiale. d. i. eine Vorſtellung des Gutes oder Uebels, als einer Materie des Willensgegenſtandes. Soll die Regel dasjenige ſeyn, was den Willen neigt und bey ſeinem Streben leitet: ſo muß es ſchlechterdings einen Gegenſtand geben, wohin geneigt und auf den geleitet wird. In der bloßen Handlungsart kann der Zweck der Handlung nicht liegen, ich kann nicht handeln, um ſo zu handeln. Ich habe z. B. die Vorſtellung: Verſtändigkeit. Sie iſt material und gibt die materiale Regel: ſtrebe nach Verſtändigkeit, oder: neige deinen Willen nach der Verſtändigkeit hin. Eine ſolche materiale Regel kann allerdings Geſetz werden, wenn die materiale Vorſtellung eine allgemein- und immergültige iſt. Hat man das erwieſen: ſo iſt auch an der Verpflichtungskraft durch ſie weiter kein Zweifel; aber auch kein Grund vorhanden, warum ſie in der praktiſchen Philoſophie verworfen werden müſte. Jedoch iſt auch das wahr, wie ſich gleich zeigen wird, daß bloße materiale Regeln nicht vollſtändig den Willen leiten können.

2) eine formale. So wie die Form nicht ohne die Materie beſtehen kann: ſo kann es auch die Materie nicht ohne die Form. Der gedachte Gegenſtand hat allemal eine Form, oder eine Art, wie er beſteht, und die Vorſtellung derſelben gibt mir eine formale Regel, die meinen Willen nach dieſer Form zu leiten hat. Z. B. ich ſtelle mir den Begriff: Verſtändigkeit durch meine Vernunft vor: ſo geſchieht dieß unter der Bedingung,

daß

daß ſie eine unbedingte und vollendete ſey. Das abſolut-beſtehen und als vollendet-beſtehen derſelben iſt die Form dieſer Verſtändigkeit und aus der Vorſtellung dieſer Form entſteht die formale Regel: ſtrebe nach der Abſolutheit und dem Vollendetſeyn der Verſtändigkeit. Suche dieſe Form an der Materie, d. i. an der Verſtändigkeit zu bewirken. Dein Wille ſey beſtimmbar durch dieſe Vorſtellung des Abſolutſeyns der Verſtändigkeit. Hier iſt der Charakter eines Geſetzes ganz offenbar. Die Regel iſt allgemein- und immergültig und nicht nach Umſtänden gebietend.

4) Dieſe Geſetze ſind a priori. Es iſt offenbar, daß bey ihnen eine Materie, nehmlich ein Gegenſtand da iſt, der, außer der Handlung ſelbſt, bewirkt werden ſoll; aber dieſer Gegenſtand iſt nicht a poſteriori erkennbar. Man kann den Begriff: abſolute, vollendete, höchſte Vernünftigkeit nicht durch Wahrnehmung, weder durch äußere, noch innere erkennen, oder bilden. Bewußt können wir ihrer werden und können ein Vorgefühl von ihr haben, aber dieß Bewußtwerden iſt kein Vorſtellen, kein Entwickeln und Hernehmen der Vorſtellung aus einem Gefühle, welches a poſteriori ſeyn kann. Das Gefühl ſoll keine Vorſtellungen geben, keine Geſetze erzeugen; ſondern aus den Vorſtellungen ſollen Gefühle erſt entſtehen und jene allein die eigentlichen Geſetze geben.

Iſt dieß nun alles von den vorigen Geſetzen wahr: ſo ſieht man bald ein, daß ich keine Geſetze oder Grundſätze zu den höchſten erheben wolle, die nicht Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit haben können, wie z. B. den Grundſatz von der gewöhnlich gedachten Glückſeeligkeit. Ein ganz anderes aber iſt es ſchon, wenn ſich erweiſen ließe, das höchſte Gut des Menſchen beſtehe in der vollendeten Vernünftigkeit, in der vollſtändigſten Harmonie der möglichſten Kultur aller ſeiner Seelenkräfte u. ſ. f. Es iſt gewiß, dieß ſind lauter Naturgeſetze, aber keine Naturgeſetze im itzt gewöhnlichen kantiſchen Sinne, die ſich mit den praktiſchen Geſetzen gar nicht vertragen, ihnen geradezu entgegenſtehen

und folglich auf Freyheit gar nicht anwendbar ſind, da ſie eine nothwendige Kauſſalität enthalten. Man erinnere ſich aber daran, was Natur nur ſeyn könne und, daß es auch von Dingen gelten müſſe, die mit Freyheit in der engſten Verbindung ſtehen, daß ſelbſt Freyheit, Seelenkraft und Gottheit eine gewiſſe Natur haben: ſo wird jener kantiſche enge Begriff, als Gegentheil von Freyheit, wegfallen und der ächte ſich erweitern müſſen. Es war hier nur die Rede von Geſetzen, welche die Natur eines Weſens betreffen, inſofern es ein freyes iſt. Wir können daher ſagen: jene ſind Geſetze für die freye Natur, und von eben derſelben Nothwendigkeit als die, welche man in der kantiſchen Schule Naturgeſetze nennt. Sie gründen ſich auf die freyheitsfähige Natur und gehen auch auf dieſe zurück, indem ſie den Menſchen zu ſeinen eigenen Zweck machen, der er ſeyn ſoll. Ueberhaupt ſind ſie die eigentliche und einzige Grundlage zu dem höchſten Tugendgebote, als dem höchſten und letzten Grundgeſetze aller Sittlichkeit.

§. 37.

Verpflichtung. Sanktion.

Es iſt ſchon geſagt, daß eine Verpflichtung ein Akt ſey, durch welchen ein Verhältniß der Nothwendigkeit zwiſchen praktiſchen Gründen und einem noch nicht an ſich heiligen Willen feſtgeſetzt wird. Es wird alſo die Frage zu unterſuchen ſeyn: liegen in den angegebenen Geſetzen unveränderbare praktiſche Gründe, welche meine Gründe zu Willensbeſtimmungen werden können? oder: kann meine Willensfähigkeit ſich durch dieſe Geſetze beſtimmen laſſen? enthalten ſie ein freyes Sollen?

Ein ſehr wichtiger Grundſatz iſt es: eine Perſon, oder ein der Freyheit fähiges Weſen kann nicht anders, als durch ſich ſelbſt verpflichtet werden; ſie kann nur nach Selbſtverpflichtung handeln. Die Gründe warum ſie handelt und warum ſie ſo handelt, muß ſie aus ſich ſelbſt entwickeln, ſie müſſen in ihren eigenen Vorſtellungen liegen, oder, ſie müſſen ihre eigenen ſeyn, nicht ſo, als ob ſie ſich dieſelben ſelbſt gäbe; denn wäre dieß: ſo würden

den ſie vorher nicht da ſeyn, ſie wären keine nothwendige Gründe, die ſie doch ſeyn müſſen, wenn wir Geſetze drauf gründen wollen. Die Selbſtverpflichtung hat alſo nur Statt, wenn die Perſon ſich ihre Geſetze auflegt, oder, wenn ſie Autonomie hat. Vermöge dieſer wird es der Perſon möglich, ſich Vorſtellungen von Willensgegenſtänden ſelbſt zu machen, dieſe als die ihrigen anzuerkennen und ſie zu ihren eigenen praktiſchen Geſetzen zu konſtituiren. Vorausgeſetzt, daß dieſe Vorſtellungen logiſche Wahrheit haben, wird dann zu unterſuchen ſeyn, ob ihre Wahrheit zugleich eine praktiſche ſey. Dieß läßt ſich aber nicht anders finden, als, wenn die Gründe mit aller Strenge unterſucht werden. Die Vorſtellung, welche Grund des eigenen Geſetzes ſeyn ſoll, muß eine nothwendige und zureichende ſeyn. Es iſt nicht genug, daß ſie eine ſolche ſey, die einen Willen überhaupt zu einer Handlung auffodern und ihm einen Zweck vorſetzen kann: ſie muß einen nothwendigen Zweck, d. i. einen ſolchen aufſtellen, der Zweck an ſich iſt und, ſeiner Natur nach, ſchlechterdings kein anderer ſeyn kann. Einen abſoluten Zweck, der nur an ſich nützlich iſt und zu keinem höhern dient, der ſich gar nicht nach Umſtänden irgend einer Art richtet, kein weiteres Wenn vorausſetzt u. ſ. f. Unterſuchen wir nun, ob dieß alles ſich von den angezeigten Vorſtellungen behaupten laſſe: ſo wird es ſich finden, daß ſie praktiſch-wahre ſind, und daß ſie ihren Grund in der Perſon ſelbſt haben. Alle jene Vorſtellungen haben einen Zweck, er ſey ein materialer, oder ein formaler. Dieſer Zweck iſt der Menſch ſelbſt, indem er ſeine moraliſche Natur trifft und aus ihr hergenommen iſt. Nun aber iſts ausgemacht, daß der Menſch Selbſtzweck ſey und folglich gehen dieſe Vorſtellungen auf etwas, das mit dieſem Selbſtzwecke zuſammenhängt und ohne welches die Natur dieſes Zwecks an ſich, dieſes abſolut letzten aufgehoben und der Menſch nur als Mittel angeſehen werden würde. Man nehme, welches Geſetz der vorigen man will, es finden ſich dieſe Eigenſchaften, z. B. die Vorſtellung meiner Vernünftigkeit. Dieſe iſt ſchlechterdings eine nothwendige. Hat dieſe logiſche Wahrheit: ſo wird ihr auch die praktiſche nicht fehlen. Es kann niemand beweiſen, ſie ſey nicht auch eine praktiſche Vorſtellung, denn ſie hat allerdings einen

Grund

Grund in ſich, aus dem ſie auf den Willen wirken kann. Aber iſt ſie auch praktiſch-wahr? Sie enthält etwas, das Zweck an ſich iſt. Der Zuſtand der Vernünftigkeit, als einer abſoluten, hat keinen höhern, man kann nicht fragen: wozu iſt abſolute Vernünftigkeit nützlich? Wollte man einen höhern Zweck erdenken: ſo würde es kein anderer ſeyn, als die Menſchheit ſelbſt. Bemerken wir aber, daß abſolute Vernünftigkeit, als vollendete vorgeſtellt, ein Theilzweck des ganzen Zwecks der Menſchheit ſey: ſo bleibt alles, wie es vorher geſagt iſt und es findet keine Unterordnung, oder etwas hypothetiſches Statt. Iſt aber eine ſolche Vorſtellung eine durchaus nothwendige und zwar ſo, daß ſie ein jeder zu allen Zeiten, als dieſelbe haben kann und ſoll: ſo folgt auch von ſelbſt, daß ſie praktiſche Wahrheit habe und zu einem materialen Geſetze geeignet ſey, das in ſich den zureichenden Grund zu einer Willensverpflichtung habe. Dieſe Vorſtellungen, wenn ſie auch materiale Geſetze liefern, gehen offenbar, eben dadurch daß ſie den Willen zu verpflichten fähig ſind, auf die Perſon, welche ſie hat, zurück; denn die Perſon iſt ihr Selbſtzweck, alle ihre Zwecke enden zuletzt in ihr, ſie iſt Zweck an ſich, oder, ſie hat den abſolut letzten Zweck in ihrer eigenen Perſönlichkeit und in dem, was Theilzweck ihrer Perſönlichkeit ſeyn kann. Alſo entwickelt die Perſon Geſetze aus ſich ſelbſt und um ihrer ſelbſt willen; oder, ſie ſetzt die nothwendigen Gründe ihrer Handlungen in ein enges Verhältniß zu ihrer Willensfähigkeit, d. i. ſie verpflichtet ſich ſelbſt, macht Handlungen pflichtmäßig und pflichtgerecht. Es bedarf auch nun keiner weitern Unterſuchung, ob jene Zwecke an ſich nicht auch Güter an ſich, letzte und abſolute ſeyen; iſt das aber erwieſen: ſo kann man ſagen: die Güter an ſich und die Vorſtellungen von ihnen enthalten die Verpflichtungsgründe für den Willen, die es ihm zur Pflicht machen, zu handeln um dieſer Zwecke und Güter willen und eine gewiſſe Handlungsart zu beobachten, weil dieſen Gütern eine gewiſſe Form, die von der formalen Vorſtellung geliefert wird, eigen iſt und ſie nur unter dieſer Form dieſe abſoluten Güter ſeyn können.

Die Verpflichtungsart dieſer Geſetze enthält ein Sollen. Dieß ſtreitet keineswegs mit dem Wollen, wenn man dieß nur

nicht für etwas Beliebiges nehmen will, wovon man entweder gar keine, oder doch nicht die wahren freyen Gründe kennt. Ich will, heißt: ich verpflichte mich ſelbſt; geſchieht es aus Gründen, die ich aus mir ſelbſt nehme und welche praktiſch-wahre ſind: ſo will ich frey und habe freye Gründe um derentwillen ich eine Handlung als freye Pflicht anſehe. Dieſes freye Wollen wird nicht durch das freye Sollen eingeſchränkt, die korreſpondiren einander. Wäre unſer Wollen ſchon von ſelbſt frey, oder, verpflichteten wir uns nach freyen Gründen allemal ſelbſt: ſo könnte kein Sollen Statt haben, wir würden heilig ſeyn und nicht erſt noch nach Heiligkeit zu ſtreben haben. Das Gebot des freyen Sollens liegt in den Gründen, die uns von den genannten Vorſtellungen als praktiſche, den Willen für einen Zweck beſtimmende, gegeben werden. Es iſt hier eine innere Nöthigung, ein Gedanke, der es unſern Willen als nothwendig darlegt, ſo handeln zu müſſen, da er vermöge der moraliſchen Natur den höchſten Zweck zu den ſeinigen machen muß. Gewöhnlich wird itzt behauptet: wenn ein Geſetz ein Sollen aufſtelle, oder verpflichte und verbinde: ſo laſſe ſich nicht angeben, warum man ſolle, woher etwas vom Geſetze gebotenes Pflicht ſey, es ſey genug, zu wiſſen: es iſt Pflicht, du ſollſt. Man will damit alles Materiale aus der Geſetzgebung entfernen und behaupten, das Geſetz fodere Erfüllung um ſein ſelbſt willen, es ſelbſt ſey ſein eigener abſolut letzter Grund; oder, der Menſch ſey verbunden, moraliſch gut zu handeln, um moraliſch gut zu handeln; dieß ſey ſein höchſtes Gut, weiter gebe es nichts und weiter könne er nichts wiſſen. — In dieſen Behauptungen liegt ſelbſt ſchon ein Darum; nehmlich, wenn geſagt wird, um des Intereſſes willen, welches die Perſon am Geſetze nehmen ſoll, um der Achtung willen, die man dem Geſetze ſchuldig iſt. Ich will, weil ich ſoll, iſt völlig moraliſch; aber, es läßt ſich noch ein höherer Grund denken, warum ich ſoll und iſt dieß: ſo ſehe ich nicht, warum man ihn nicht aufſuchen dürfte. Das ſittliche Naturgeſetz läßt kein weiteres Darum zu und heißt: du mußt dein vollendetes höchſtes Gut, oder deine eigene vollendete Güte deiner Perſon wollen. Dieß iſt Naturgebot, von dem du dich auf keinen Fall losmachen kannſt, es iſt

un-

unmöglich, ihm dich zu widerſetzen, es geht vor aller freyen Wahl des Sollens her. Selbſt, wenn du dich dem Gebote des Sollens nicht gemäß verhältſt, bleibt es unwiderrufliche Foderung, deiner moraliſchen Natur und ſolange dieſe iſt, bleibt es dein Naturgeſetz. Muß ich nach dieſem höchſten Geſetze, wenn ich eine Natur, als Perſon behalten will, wollen: ſo folgt, daß ich ſonſt auch wol Luſt haben möchte, nicht, oder anders zu wollen. Damit ich mich nun aber nicht verleiten laſſe, dieſem Naturgeſetze einmal entgegen, oder ſo zu handeln, als ich nicht muß, ſo tritt das Geſetz des Sollens auf und gebietet kategoriſch: du ſollſt, weil du ſo wollen und ſollen mußt. Sind nun jene Geſetze ſittliche Naturgeſetze: ſo können ſie auch nicht anders, als durch ein Müſſen ausgedrückt werden und ſonach muß es z. B. heißen: die Natur ſelbſt fodert von dir, oder, du mußt deine vollendete Güte wollen, es iſt deine höchſte Beſtimmung, die vor allen Geboten des Sollens vorausgeht. Hieraus iſt nun auch zu ſehen, daß das Gebot des Sollens nicht daran erprüft werden könne, ob es Allgemeingültigkeit habe. Die Allgemeingültigkeit liegt als Charakter in einem jeden eigentlichen Geſetze und wird analytiſch daraus erkannt; wenn alſo reine Vernunft geſetzgebend ſeyn ſoll: ſo muß ſie es nach der ihr eigenen Idee der Abſolutheit und der Vollendung und kann nichts anders als Geſetz aufſtellen, als was dieſe hat, iſts aber Geſetz: ſo hat es auch allemal die Allgemeingültigkeit und ich kann dieſe Eigenſchaft nicht als ein Geſetz ſelbſt aufſtellen und ſagen: ſtrebe nach dem Allgemeingültigen, dieß ſey dir Geſetz; wohl aber: ſtrebe nach dem unbedingten und vollendeten Gutem. Wird ein kategoriſcher Imperativ durch ein Sollen ausgedrückt: ſo iſt dieß nicht fehlerhaft, ſobald man nur das Müſſen, welches in der ſittlichen Natur nothwendig liegt, vorausſetzt und immer ſo denkt: du ſollſt, weil du mußt. Von meiner Natur aus muß ich und von meinem Geſetze der Freyheit aus, ſoll ich. Daß man bey jenem Müſſen eben ſowenig an Zwang und eine äußere Unmöglichmachung des Andershandelns, als beym Sollen zu denken habe, verſteht ſich wol von ſelbſt. Müſſen in dieſem Sinne und Sollen können gar nicht ſtreiten; ſondern, ſie beſtehen neben einander und aus dem Müſſen

der

der ſittlichen Natur folgt das Sollen der Freyheit. Jenes Müſſen enthält alſo einen materialen Willensgegenſtand als Zweck, d. i. einen Gegenſtand, der an ſich fühlbar iſt und verpflichtet zur Bewirkung; das Sollen aber enthält den Weg, auf dem man dieſen Gegenſtand, der gewollt werden muß, erreichen muß und verbindet zu Handlungsarten.

Man behauptet ſehr oft, das Moralgeſetz bedürfe keiner beſondern Sanktion und begründe daher lauter unvollkommene Pflichten. Je nachdem man ſich über Sanktion erklärt, iſt dieß richtig, oder nicht; aber das kann nimmermehr wahr ſeyn, daß es unvollkommene Pflichten gebe und überdem haben ſie, meiner Meynung nach, mit der gewöhnlich gedachten Sanktion nichts zu thun, weder als vollkommene, noch als unvollkommene. Es iſt dieß eine von den Stoikern noch herkommende Diſtinktion, die man beybehalten zu müſſen geglaubt hat und die unſern Legiſten zu einem vermeynten Schlupfwinkel dient, um ſich von einem Theile ihrer erweisbaren Pflichten, wenn ſie Recht und Gerechtigkeit handhaben wollen, loszumachen. Man nennt eine vollkommene Pflicht, die, welche nur aus einem mit abſoluter Nothwendigkeit gebietenden Geſetze entſteht; eine unvollkommene aber, die nur hypothetiſche Nothwendigkeit enthält. Iſts hierbey blos auf Namen und Unterſcheidung in Gedanken angeſehen: ſo mag es ſo bleiben; aber einen Unterſchied in den Sachen und in den ſich darauf gründenden willkürlichen Folgen kann ich nicht anerkennen. Um richtig verſtanden zu werden, muß ich anmerken, daß hier gar nicht an das zu denken ſey, was etwa im bürgerlichen und andern Geſellſchaften für Geſetze ausgegeben wird, die Rede iſt nur von ächten Geſetzen, die leyder nur der Philoſoph kennt. Will man von unvollkommenen Pflichten in der Philoſophie reden und ihr Seyn beweiſen: ſo würde man darzuthun haben, daß die Geſetze nicht mit abſoluter Nothwendigkeit gebieten. Es iſt aber unmöglich, ſich den Fall zu denken, da Einer z. B. unvernünftig handeln, oder ſein eigenes abſolutes Gut und deſſen Beſtehungsart vernachläſſigen, alſo Ausnahmen vom Geſetze machen dürfte. Man hätte zu beweiſen, daß die Foderungen jener Geſetze nicht an einen Jeden, ohne Unter-

terſchied, ſondern nur an Perſonen unter gewiſſen vorhandenen Umſtänden geſchehen. Auch dieß iſt unerweislich. Es wird freylich die höchſte Güte als ein ſolcher Umſtand angegeben; aber nicht geſagt, wenn du deine eigene Güte zu wollen Luſt haſt; ſondern: es iſt dein Naturgeſetz der Sittlichkeit, daß du deine höchſte Güte wollen mußt — und hier, dächte ich, wäre doch wol Allgemeinheit, ohne die kleinſte Ausnahme; denn das Geſetz kann nicht auf den unrechtlichen Umſtand ſehen, daß Viele ihre höchſte Güte nicht kennen; ſondern es gebietet, ohne dieſe Rückſicht, Allen und dieſe Alle haben ſich eine wahre Vorſtellung von dieſer Güte zu machen, ſonſt würden ſie auch nichts von der Wahrheit des Geſetzes wiſſen, aber demungeachtet würde und müßte es da ſeyn. Unvollkommene Pflichten ſollen in vielen Stücken unbeſtimmte ſeyn, weil ſie nicht alle ihre Bedingungen in ſich ſelbſt enthalten. Hier hat man nun zu zeigen, daß in jenen Geſetzen etwas Unbeſtimmtes liege. Hypothetiſch ſind ſie nicht, folglich von dieſer Seite beſtimmt, da keine Rückſicht auf Umſtände, Belieben, Meynen, Zeit u. ſ. f. genommen; ſondern kategoriſch geboten wird. Es iſt beſtimmt, was der allgemeine Gegenſtand unſers Strebens ſey und wie wir danach zu ſtreben haben. Daß Viele unrichtige Begriffe haben, iſt eine unrechtliche Thatſache, die mit dem Gebote des Geſetzes nichts zu thun hat. Wollen wir ein ſpecielleres Geſetz der Sittlichkeit, ſo wie man es oft als Beyſpiel zum Beweiſe der unvollkommenen Pflichten in der Moral aufſtellt, z. B. der Wohlthätigkeit nehmen: ſo wird ſich, vorausgeſetzt das Gebot ſey ein wahres, daſſelbe ergeben. Sey wohlthätig. Ich will hier nur bey der gewöhnlichen eingeſchränkten Bedeutung des Worts: Wohlthätigkeit bleiben. Frägt man: wem ſoll gegeben werden? ſo iſt keine leichtere und richtigere Antwort, als die: dem der wahrhaft bedarf und ſeinen Bedürfniſſen nicht ſelbſt, ſondern nur mit deiner Unterſtützung abhelfen kann. Was ſoll ich geben? Die beſtimmte Antwort gibt ebenfalls die ſchlichte Vernunft: das und ſoviel, als er wahrhaft bedarf und du zu geben im Stande biſt und darfſt, ohne deinen eigenen wichtigen Bedürfniſſen etwas abzuziehen. Das iſt gewiß, daß die Bedürfniſſe oft ſehr unbeſtimmt ſind; aber, ſoll ich mich im Geben nach ihnen

rich-

richten: ſo muß ich ſie in jedem einzelnen Falle richtig kennen und ſo werden ſie für dasmal beſtimmt und können eine Regel für dasmal geben. Wie ſoll ich geben? Auch das liegt im Geſetze: ſo, daß ich mich dabey als einen ſolchen beweiſe, dem Verſtändigkeit, Vernünftigkeit, ſein eigenes höchſtes Gut, die eigene abſolute Würde ſeiner Perſon, u. ſ. f. über alles gehen. Specieller: ich ſoll gerne geben, ich ſoll die Gründe zu geben aus meinem eigenen Geſetze und aus dem wahren erkannten Bedürfniſſe des Andern hernehmen; ich ſoll ſo geben, daß auch der Andere annehmen kann, ich ſoll ihn dabey nicht beleydigen, kurz, die Form des Gebens ſoll in jeder Rückſicht eine legale und moraliſche ſeyn. Eben ſo leicht ſind die andern Fragen, die man hier aufwerfen könnte, zu beantworten und ſie werden es in allen Fällen ſeyn. Wo bleibt denn nun aber das Unbeſtimmte, welches meinen Meynungen, meinem Belieben, Vorurtheilen, Einbildungen und andern Umſtänden, die niemals da ſeyn ſollen, überlaſſen wäre? Man hat ſich nur die kleine Mühe nicht geben und alles richtig beſtimmen wollen und daher warf man alles, was man nicht näher beſtimmen wollte, in die Klaſſe der unvollkommenen Pflichten, die jeder erfüllen mag, wenn er etwa Luſt dazu hat, die Verantwortung hat er vor ſeinem eigenen Herzen zu führen. Dieß nenne ich aber, mit dem Geſetze Geſpötte treiben, wenn man ſeine Sanktion nicht anerkennt, von ſeinem deutlichen Gebote abweicht und ſich dann entſchuldigen und rechtfertigen will.

Unvollkommene Pflichten ſollen beliebige ſeyn. Wäre dieß wahr: ſo könnten die Geſetze keinen kategoriſchen Imperativ, keine abſolute Nothwendigkeit enthalten. Der Fehler liegt in einem unrichtigen Begriffe von der Freyheit der Willkür. Jene Geſetze gebieten nicht mit Zwang, weil Zwang das gerade Gegentheil von Freyheit und Zwangspflicht ein Widerſpruch und Unding iſt. Sie gebieten der Freyheit. Ich habe die Wahl, aber das Geſetz ſoll meine Wahl, auf das, was ich von meiner moraliſchen Natur aus wollen muß, leiten. Wo wäre denn da ein ein Belieben, ein Fürguthalten, eine Meynung geſtattet? Mir iſt urſprünglich keine Liebe zur Pflichterfüllung mitgegeben; aber erwerben ſoll und kann ich ſie mir. Ich ſoll aus dieſer Liebe zum Ge-

ſetze ſo handeln. Will man das mit dem Worte beliebig ſagen: ſo kenne: ſo kenne ich nichts, was ſittlicher wäre; aber dann wäre es nicht mehr mit unvollkommener Pflicht, d. h. mit einer Pflicht, die nicht die Natur der Pflicht hat, (ein Widerſpruch!!) einerley. — Auch iſt das wahr, daß jene Geſetze nur innere Pflichten gebieten, die zur Beurtheilung nur für den innern Gerichtshof, (forum internum) vor das Gewiſſen gehören. Meiner Ueberzeugung nach, iſt jede Pflicht eine innere, ſie mag als Handlung von einem äußern Gerichtshofe Anderer zu erſcheinen haben, oder nicht, und hiernach wären Pflichten, die der menſchliche Geſetzgeber aufgibt, ebenfalls unvollkommene, welches man doch nicht zugeben will. Die Legiſten haben, wie man klar ſieht, dieſen Unterſchied nur darum erfunden, um ihren vermeynten Geſetzen ein wichtigeres Anſehen und einen ſicherern Gehorſam zu verſchaffen, da ſie fürchten mußten, es möchte Einer ihre ächte Geſetzlichkeit näher beleuchten, das Willkürliche und Falſche aufdecken und angehängte Sanktion als eine Erfindung des Deſpotiſmus und der Tyranney erweiſen. Nur, was ſie gebieten, ſoll vollkommen ſeyn und nur dieß ſoll vollkommen erfüllt werden, ohne uns den mit Recht gefoderten Beweis zu geben, daß menſchliche Erfindungen auf Abſolutheit und Vollendung Anſpruch machen können. Kein Menſch, er ſey wer er wolle, kann Geſetze geben, d. h. erfinden, erdenken; aber die vorhandenen Geſetze der Menſchheit kann er entwickelt und beſtätigt darſtellen, ſie, ohne die kleinſte Aenderung, anwenden, durchaus nicht erweitern und ausdehnen wollen, was ſchon unmöglich wäre. Er kann für beſondere Fälle, gerechte Umſtände, beſondere Einrichtungen, nach den gerechten Lagen der Dinge u. ſ. f. die alle in Uebereinſtimmung mit den nur allein wahren Geſetzen, denen der Menſchheit ſtehen, Verordnungen erfinden, Vorſchriften ertheilen, Befehle geben; aber ſchlechterdings keine Geſetze. Ich gehorche dieſen, nicht, weil ſie von Menſchen gegeben ſind; ſondern weil ſie mit meinen eigenen Geſetzen harmoniren. Nur aus dieſem Grunde ſind ſie mir Pflichten und etwas Inneres, da das Geſetz in mir iſt. Ich verpflichte mich ſelbſt, denn ich bin Perſon und ſoll allemal als Perſon handeln;

deln; folglich kann mir kein Anderer etwas zur Pflicht machen. Sollen alſo vollkommene Pflichten die ſeyn, welche vor den Gerichtshof anderer Menſchen gehören: ſo iſt der Widerſpruch völlig klar. Der menſchliche Geſetzgeber will vollkommene Pflichten auflegen und darf doch nichts zur Pflicht machen. Man gebraucht hier freylich die Ausflucht: der menſchliche Richter hat nur auf das Aeußere der Handlung, nicht der Pflicht zu ſehen, er beurtheilt nur das Phänomen. Weiter kann und darf er er auch nichts. Aber die Handlung, als ſolche, hat doch einen innern Grund, durch den der Wille beſtimmt wurde und dieſer läßt ſich doch mit Pflicht vergleichen. Dieß iſt ein Geſchäfft des Philoſophen und der handelnden Perſon ſelbſt. Iſt dieß aber gegründet: ſo hat dieſer Richter nichts mit Pflichten zu thun, ſie mögen ſich durch äußere, oder innere Handlungen zu erkennen geben, und immer bleibt es gewiß, daß Pflicht nur etwas Inneres ſeyn könne, ſo auch daß das Aeußere einer Handlung und ihre erſcheinenden äußern Folgen kein richtiges Urtheil über den Grund, aus dem ſie geſchahen, geben können. Wir dürfen demnach den Unterſchied unter vollkommenen äußern — und unvollkommenen innern Pflichten nicht von unſern Legiſten, die uns Geſetze geben und danach richten wollen, hernehmen. Der Philoſoph aber muß ihre Exiſtenz als unvollkommene läugnen. Er kann nur Pflichten überhaupt kennen und weis von jener grundfalſchen Diſtinktion nicht anders, als wenn er ſie bona fide annimmt.

Wenn der menſchliche Geſetzgeber ſeinen Befehlen Gründe der Haltung, die aus Drohungen oder anderswoher genommen ſind, anhängt, um für ſie ein Anſehen zu erzwingen: ſo können die wahren Geſetze der ſittlichen Natur ihre Sanktion, ohne einen beſondern Anhang, nur in ſich ſelbſt haben; oder, in ihnen ſelbſt und nicht in Umſtänden, nicht im Willen eines Geſetzgebers, nicht in Verhältniſſen und mancherley Lagen ſind die Gründe zur Verpflichtung aufzuſuchen. Sie gebieten nicht hypothetiſch, wie unſere bürgerlichen Geſetze, die nur Bedingungen vorausſetzen und dieſen gemäß ihre beſondere, der Veränderung unterworfene Sanktion hinzuſetzen müſſen. Der höchſte Grund, welchen ſie angeben, iſt

ein allgemeiner, der, ohne eine andere Rückſicht, von Jedermann und zu allen Zeiten gewollt werden muß und ſoll; ohne dieſen Grund könnten ſie nicht kategoriſch gebieten, ſie würden ſonſt die Natur der Geſetze verlieren und Befehle werden. Die Sanktion iſt alſo eine nothwendige, die in ihrer Natur ſelbſt gegründet iſt.

§. 38.

Moralität. Tugend.

Die mancherley Bedeutungen, welche das Wort: Sitte dem Sprachgebrauche nach, hat, übergehe ich und rede vom philoſophiſchen Sinne. Man gebraucht das Wort: Sittlichkeit, oder Moralität als Beſchaffenheitswort einer einzelnen Handlung, oder auch als Angabe der Beſtehungsart und als den Zuſtand eines gewiſſen Charakters einer Perſon. Eben ſo richtig kann man ſie ſich als etwas rein-Materiales, oder als eine Idee der reinen praktiſchen Vernunft denken, nehmlich als einen blos formalen Zuſtand, als eine Inhärenz einer Form. Wäre dieß wahr: ſo ſtellen uns diejenigen Philoſophen, welche nur auf das Formale bey den Geſetzen dringen und dieß allein zum Zwecke machen, doch unbemerkt einen Zweck auf, der als eine Materie gedacht werden kann, wenn er gleich nur eine Form anzuzeigen ſcheint.

1) Die formale Beſchaffenheit einer Handlung, welche man Moralität derſelben nennt, kann nur Statt haben, wo der Wille einer Perſon iſt; oder, wo Willensfreyheit iſt. Sittlichkeit, als ein bey einer Handlung gedachter Begriff, liefert uns ein ſynthetiſches Urtheil. Wir ſagen z. B. die Handlung iſt eine ſittliche, eine moraliſch-gute; es muß alſo unterſucht werden, ob dieß Urtheil wahr ſey und aus welchen Gründen es ſo gefället werde. — Schon im gemeinen Leben ſagen wir von keinem Thiere, das keine Vernunft, keine freye Willkür hat, es habe gute Sitten, es mache Sittlichkeit zum Zwecke ſeiner Wirkungen. Der Hund, welcher ſeinem

nem Herrn ſchmeichelt, gibt ſeiner Handlung eine Form; aber ſittlich kann ſie nie heißen, weil ein thieriſches Intereſſe und keine freye Willkür, ſondern etwa eine Art der Erfahrung, daß eine Schmeicheley die intendirte Wirkung bey dem Herrn zu haben pflege, dabey zum Grunde liegt. Vergleichen wir zwo Handlungen, wovon die eine aus eigennützigen, die andere aus uneigennützigen Abſichten geſchehen iſt: ſo entſcheidet unſer Urtheil oft ſehr richtig; wir ſagen, die letzte ſey ſittlich, oder, wenigſtens, der erſtern vorzuziehen, ohne uns der Gründe, warum wir ſo urtheilen, deutlich bewußt zu ſeyn. Höchſtens berufen wir uns auf ein moraliſches Gefühl, auf ein Gewiſſen. Ohne Willensfreyheit iſt bey einer Handlung keine Sittlichkeit denkbar. Aus jener Freyheit entſtehen freye Handlungen und eine Form dieſer Handlungen iſt die Sittlichkeit. Man kann daher nicht ſagen: Sittlichkeit entſteht aus Freyheit, denn Freyheit iſt ein weſentlicher Beſtandtheil freyer Handlungen und Sittlichkeit eine Form derſelben. Wollen wir daher unterſuchen, ob eine Handlung dieſe Form habe: ſo müſſen wir Dasjenige darum fragen, von dem dieſe Form gegeben wird. Dieß iſt aber hier nichts anders, als das Geſetz der Freyheit, nach welchen ſich freye Handlungen zu richten haben. Iſt es erwieſen, daß die Handlung eine freye war, die mit dem Geſetze nicht blos übereinkam; ſondern auch um des höchſten Zweckes der Menſchheit willen allein geſchahe: ſo iſt ſie eine moraliſche; fehlte ihr das Letzte: ſo iſt ſie eine blos legale. Wir müſſen daher, um ganz genau zu reden, ſagen: Sittlichkeit wird erzeugt aus dem Geſetze der Freyheit. Dieß Geſetz gibt der Handlung ihre ſittliche Form. Einer handelt nur dann moraliſch-gut, wenn die Quelle ſeiner Handlungen in der freyen Willkür liegt, welche ſich nur durch das Geſetz der Freyheit moraliſch beſtimmen ließ. Jede andere Abſicht und jeder andere Grund, der nicht ausſchließlich von dieſem Geſetze hergenommen iſt und durch es bewährt wird, kann ſonſt ein brauchbarer und nützlicher ſeyn, aber Moralität begründet er nicht. Die Moralität iſt ganz rein,

wenn durchaus weiter keine Nebenabſichten und Nebengründe da ſind, als ſolche, die das Geſetz der Freyheit und ſein höchſter Zweck aufſtellt. Sind aber dergleichen da: ſo iſt die Moralität zum Theil eine unreine; oder der Handlung kömmt völlige Immoralität zu. Es könnte z. B. Einer verſuchen, Moralität mit Eigennutz, oder einer thörichten Selbſtliebe zu verbinden; er könnte ſich einbilden, er könne moraliſch handeln und doch dabey niedere Zwecke zu ſeinen höchſten machen: ſo würde er ſich ſelbſt nicht verſtehen, er würde das wahre Moralgeſetz zu kennen glauben und doch ſich einbilden, daß etwas ihm geradezu Widerſprechendes neben ihm beabſichtet werden könnte. Moralität muß durchaus rein ſeyn, ſie muß ſich nur auf reine Vernunftbegriffe und Geſetze allein gründen, nur von dieſen dürfen freye Handlungen ihre Form der Sittlichkeit hernehmen. Nimmt man das Wort: Moralität in einer engern Bedeutung: ſo unterſcheidet man auch wol äußere und innere Moralität. Beyde werden nach dem Moralgeſetze der Freyheit, welches ſowol über das äußerlich erſcheinende der Handlung, als über das Innere derſelben richtet, zu beurtheilen ſeyn. Aber dieſer Unterſchied kann leicht zu Mißverſtändniſſen Anlaß geben; denn, wenn gleich der Thäter über das factum phaenomenon und deſſen Uebereinſtimmung mit ſeinem eigenen Sittengeſetze urtheilen kann: ſo können es auch Andere, weil hier eine Erſcheinung iſt, ebenfalls, und ſo wird hier weiter kein Urtheil gefällt, als über Legalität nach einer beſondern angegebenen Art eines Geſetzes, dem Sittengeſetze. Die Eintheilung wird alſo nach dem forum externum und internum gemacht; ich kann hierüber aber nicht anders, als ſo denken: ein Urtheil, welches die That, inſofern ſie nach außen erſcheint, betrifft, kann nur ihre Legalität angehen und iſt ein Urtheil des äußern Gerichtshofes, der Thäter mag es ſelbſt fällen, oder nicht; dagegen hat der innere Gerichtshof nur das Recht, über die That zu entſcheiden, inſofern ſie nicht erſcheint, oder Noumenon iſt. Nun ſagt man freylich: der äußere Gerichtshof iſt der anderer Menſchen,

weil nur nach dem Erſcheinen von ihnen geurtheilt werden kann, und, der innere Gerichtshof ſey der des Thäters ſelbſt. Allein, ich möchte dabey folgendes einwenden:

a) Wie ich ſchon geſagt habe, kann der Thäter allerdings ſelbſt über die Legalität ſeiner Handlung ſogut, wie Andere, Urtheile fällen; alſo haben Andere dieſen Gerichtshof nicht ausſchließlich.

b) Das Sittengeſetz iſt allen Menſchen gemein und nicht blos der, welcher eine Handlung, ſie erſcheine nach außen, oder nicht, verrichtet, hat es. Folglich können auch andere Menſchen hierin urtheilen; aber nur ſehr zufällig mit Wahrheit, da ſie nicht wiſſen können, ob die erſcheinende Handlung aus einem wahrhaft moraliſchen Grunde geſchahe. Sie haben einen innern Gerichtshof, der über die Moralität der Handlungen urtheilt, der aber auch unzählig viele falſche Urtheile ſpricht.

Die Eintheilung in inneres und äußeres forum muß daher, meiner Meynung nach, nicht nach den urtheilenden Subjekten, ſondern nach den zu beurtheilenden Objekten gemacht werden. — Selbſt der Thäter hat, wie aus dem Vorigen ſchon bekannt iſt, mit unendlich vielen Schwierigkeiten zu kämpfen, wenn er ein wahres Urtheil über die Moralität ſeiner eigenen Handlungen fällen will; aber dieſe Schwierigkeiten vermehren ſich bis zur hypothetiſchen Unmöglichkeit, ſobald er die Handlungen Anderer vor ſein Gericht zieht, um ihr richtiges Verhältniß zum Moralgeſetze zu beſtimmen.

2) Die Moralität oder moraliſche Beſchaffenheit des ganzen Charakters einer Perſon nannten die Stoiker: Tugend, da ſie Moralität in der engſten Bedeutung nahmen. Ein Charakter kann ein moraliſcher nur dann ſeyn, wenn alle Geſinnungen, Maximen und Handlungsweiſen aufs genaueſte mit dem Moralgeſetze und ſeinem höchſten Zwecke zu allen Zeiten übereinkommen. Denjenigen, welcher es dahin gebracht hat, weiter nichts, als das höchſte Ziel der Menſchheit, das höchſte, abſolute und vollendete Gut vor Augen zu haben

und nur den wahren Weg, zu ihm zu kommen, einſchlägt, können wir mit Recht einen Weiſen, im einzig ächten Sinne des Worts, nennen, ſo wie es Zweck der ganzen Philoſophie iſt. Soll unſer Urtheil über die wirklich moraliſche Beſchaffenheit eines Charakters, ein wahres ſeyn: ſo wird, wie auch ſchon aus dem Vorigen erhellt, folgendes erwieſen werden müſſen:

a) Nur die Willkür muß thätig ſeyn. Wir kennen das Geſchäft der Willkür, als im Urtheilen, Wählen und dem Willen Vorſetzen beſtehend. Freye Willkür urtheilt und wählt nach Freyheitsgeſetzen, die ein freyes Intereſſe erzeugen. Iſt die Geſinnung eine ſolche, welche einer Maxime folgt, die aus Gründen der Erfahrung aus einer äußern Einwirkung und Beſtimmung hergenommen iſt: ſo iſt auf den Charakter keine Moralität anwendbar. Es iſt da keine Wahl und der Menſch macht ſich allein von einem Kauſſalgeſetze der Natur abhängig, oder, er macht ſich zur bloßen Maſchine. Zur Willkür aber wird ein Bewußtſeyn und nicht eine mir unbekannte und blinde Urſache erfodert, es muß ein Vorſatz und ein mit einem Intereſſe verknüpftes Wählen da ſeyn. Die Maxime, die ich befolge, muß ſich alſo auf jenes Bewußtſeyn allemal gründen, ſie muß entſtanden ſeyn aus einer Wahl zwiſchen einem Etwas für welches ich mehr Intereſſe hatte und einem andern Etwas, deſſen Intereſſe nicht ſo ſtark war. Es muß demnach eine Prüfung vorgehen, ob etwas gut, oder nicht gut ſey, das als gut Erkannte muß dem Willen vorgeſetzt werden; weil er nur dieß wollen kann, und das als nicht gut Erkannte muß verworfen und dem Willen als Gegenſtand ſeines Abſcheues und Nichtbewirkens dargeſtellt und erwieſen werden.

b) Dieß iſt aber nicht genug; denn wenn gleich alle meine Maximen nur überhaupt willkürliche ſind, ſo kann ich doch eine falſche Kenntniß von dem, was gut und böſe iſt, haben, ich kann Eins für das Andere halten und eine falſche Wahl treffen, die denn der Wille ausführt. Die Ur-

theile

theile meines Wahlvermögens müſſen daher praktiſche Wahrheit haben; d. h. die Vorſtellung des Guten muß logiſch mit dem Guten übereinkommen, dann iſt ſie im Stande dieß Gute als ein Willensziel anzuerkennen, es wählen und dem Willen vorhalten zu laſſen. Um aber dieſe Wahrheit zu entſcheiden und es der Willkür möglich zu machen, ein wahres praktiſches Urtheil und eine Wahl zu machen, dient das Geſetz der Freyheit, welches das an ſich Gute und Wollenswerthe darſtellt und welches an ſeinen Merkmalen erkannt wird. An dieſen Geſetzen hat ſie zu erprüfen, was gut und böſe, was recht und unrecht ſey. An dieſen kann ſie lernen, daß nichts deswegen gut ſey, weil es Vergnügen und Luſt erſchafft; ſondern umgekehrt, daß nur das an ſich Gute wahres Vergnügen hervorzubringen im Stande ſey, daß nur in dieſem Geſetze der Menſchheit die einzig ächten Grundſätze der Wahrheit liegen und daß ſie nur allein nach dieſen ihre Wahl einzurichten habe. Den moraliſchen Charakter finde ich daher nur da, wo das Geſetz der Freyheit, oder der Menſchheit den einzigen höchſten Grundſatz für meine Maxime liefert, oder, wo meine durchaus gleiche Geſinnung allemal das höchſte Intereſſe in jenem Geſetze findet.

Die bisher beſchriebene Moralität iſt nicht die Tugend ſelbſt, ſondern die einzige ächte Grundlage dazu. Gewöhnlich fodert man zur Beſtimmung des Tugendbegriffs eine Fertigkeit, oder Leichtigkeit, ſittliche Handlungen zu verrichten; allein dieſe iſt nichts Weſentliches, ſondern nur ein zufälliger Charakter, der ihrer Natur nicht nothwendig inhärirt. Es kann Einer tugendhaft ſeyn, ohne eine Leichtigkeit ſich erworben zu haben, ohne eben geübt zu ſeyn, ſich wahres Verdienſt zu erwerben und moraliſch zu handeln. Denken wir uns es zur Beſtimmung der Natur der Tugend nothwendig erfoderlich, daß eine Ueberwindung des Böſen, eine Zurückſetzung und Unterordnung der Neigung da ſeyn müſſe, wie es itzt gewöhnlich geſchieht: ſo nimmt man, wie ich hinlänglich gezeigt habe, Rückſicht auf unrechtliche Thatſachen und macht einen zufälligen, nach jenen Umſtänden, die doch durchaus nicht ſeyn ſollen,

ſollen, ſich richtenden und nur unter dieſer Vorausſetzung exiſtirenden Charakter der Tugend zu einer nothwendigen Inbärenz ihrer Natur, zu etwas Weſentlichen der Tugend, da ſie doch — und das iſt ja offenbar — Tugend ſeyn kann, wenn auch nie dergleichen unrechtliche Thatſachen einträten. Daß hier nur von menſchlicher Tugend geredet werden könne, iſt wahr; aber daraus folgt ja nicht, daß der mit ſo vielerley Dingen umgebene Menſch nicht alle, die in ſeiner Gewalt ſtehen können, auch in ſeiner Gewalt haben und das Werden der unrechtlichen nicht verhindern ſolle. Daß menſchliche Tugend immer etwas Mangelhaftes ſey und bleiben werde, thut hier nichts zur Sache; denn das Mangelhafte und Unlautere derſelben geht nicht darauf, daß es viele Hinderungen wahrer Tugend, als Thatſachen, gibt; ſondern darauf, daß ein endliches Weſen kein unendlich heiliges werden kann. Daß aber Tugend — weil jene Thatſachen nun einmal ſo ſind — ſich durch Wegräumung der Dinge, die ihrer Reinheit im Wege ſtehen, eine, wie wir uns gewöhnlich vorſtellen, höhere Würde erwerbe, iſt wol richtig. Jedoch nur nach unſerer Vorſtellungsart, in der That aber nicht, wie ſich, wenn es hierher gehörte, deutlich erweiſen ließe.

Die abſolut nothwendigen Bedingungen, unter denen nur allein Tugend gedacht werden kann, ſind, nach dem Vorigen, dieſe:

a) es muß ein objektiver unbedingter Grund angegeben werden können. Dieſer beſteht in der höchſten Würde unſerer eigenen Perſon, die wir erſtreben können. Dieſe Würde zu beſitzen, muß unſer deutlich erkanntes und beſtimmtes Ziel, unſere Abſicht ſeyn.

b) Es müſſen letzte, ſubjektive Gründe da ſeyn. Der Gedanke an dieſe Würde und ihren Beſitz muß dem Willen als ſein Geſetz vorgelegt und von ihm angenommen werden, und das Intereſſe daran muß, als Beweggrund, den Willen zum Streben ſelbſt auffodern und beſtimmen.

c) Es müſſen ſich bedingte, objektive Gründe angeben laſſen. Wir wiſſen ſchon, die höchſte Würde unſerer Perſon iſt unbedingtes Gut für uns, d. h. ſie iſt keine Bedingung zu etwas Höhern, ſie iſt ſelbſt das höchſte Ziel; aber ohne Be-

dingungen, ohne Mittel und ohne Vorauserreichung von nützlichen und ihr förderlichen Gütern kann ſie nicht erlangt werden. Dieſe wahren Mittel enthalten die in dieſer Art objektiven und weil ſie bedingte wahre Güter ſind, die bedingten Gründe für unſer freyes Streben, die Vorſtellung derſelben gibt daher die bedingten Regeln, d. h. die, welche zu befolgen ſind, wenn unſere Selbſtwürde als der höchſte unbedingte Grund unſerer Willenshandlungen von uns angeſehen wird.

Die Natur der wahren ächten Tugend läßt ſich alſo ſo angeben: ſie iſt das Beſtreben nach wirklicher eigener Güte und ihrem Genuſſe.

Indem ſie ein Beſtreben genannt wird, ergibt ſich, daß Willenshandlungen einer Perſon vorgenommen werden, die in poſitiven, oder negativen Handlungen beſtehen können. Der Wille kann nicht anders handeln, als wenn er vollſtändig beſtimmt iſt und dieß kann er nur werden durch Gründe. Gründe aber liegen in der Vorſtellung von einem Etwas und die Vorſtellungen ſelbſt ſind die Geſetze für den Willen; der handelnde Wille nimmt alſo ſeine Gründe aus Geſetzen, oder er läßt ſich durch ein Geſetz beſtimmen. — Dem Geſetze ſoll eine Güte meiner Perſon; oder die Vorſtellung davon zum Grunde liegen, ſie ſoll das Geſetz mir an die Hand geben. Iſt dieſe Güte meiner Perſon ein unbedingtes Gut an ſich: ſo kann in ihr ein wahres Geſetz, demnach auch ein ächter Beſtimmungsgrund für meinen Willen liegen. Nimmt mein Wille dieſen Grund an und beſtrebt ſich ihm gemäß, dieſe Güte mir wirklich zu eigen zu machen: ſo handelt er frey und moraliſch. Dieß Geſetz gibt mir die materialen und formalen Regeln für meinen Willen zuſammengenommen und in meiner Perſon dargeſtellt, d. h. die konkreten Regeln, die aus der Vorſtellung von meiner mir erwerbbaren Güte herkommen. Aber dieſe Regeln wirken nur auf die Neigung des freyen Willens, ſie richten, leiten und lenken ihn nur auf ein Objekt; aber ſie fodern nicht zur Thätigkeit ſelbſt auf, ſie ſind keine Beweggründe. Dieß Amt hat das vorausgehende angenehme Gefühl von dem künftigen Genuſſe der mir durch das Geſetz

zu

zu erwerbenden abſoluten Güte und Würde meiner Perſon. — Tugend als einen Zuſtand einer Perſon kann man ſich auch auf folgende Art denken, daß ſie ein Wollen des an ſich Guten ſey. Dann muß man aber erwieſen haben, daß das Gute an ſich, oder das abſolute nur in der Perſon ſelbſt zu finden ſey und daß der Reiz dieſes Guts an ſich nebſt den Geſetzen die es durch ſeine bloße Vorſtellung gibt, den Willen in den Zuſtand des Beſtimmtſeyns zum Bewirken dieſes Guts der Perſon geſetzt habe. In dieſem Falle iſts gleichſam ein einzelner, nicht immer dauernder Zuſtand; ſoll es aber Charakter werden: ſo muß jene Vorausſetzung ſich in allen Maximen und Geſinnungen zu jeder Zeit antreffen laſſen.

Die vollſtändige Charakteriſtik der Tugend muß ich nun den Tugendlehrern überlaſſen.

§. 39.

Das Tugendgeſetz.

Dürfen wir nun annehmen, daß Sittlichkeit und Tugend das eine Element des höchſten Guts des Menſchen ausmachen, wie das Vorige indirekt, die Kritik der praktiſchen Vernunft aber direkt beweiſet; dürfen wir ferner annehmen, daß die Vorſtellung dieſes einen Elements uns mehrere Geſetze für die integrirenden Theile zu ihrer beſondern Bewirkung gibt, wie ebenfalls vorhin bey den Geſetzen für die moraliſche Natur gezeigt iſt: ſo läßt ſich vermuthen, daß es ein allgemeines das Ganze umfaſſende und höchſtes Grundgeſetz für Moralität und Tugend gebe. Gibt es wirklich ein ſolches abſolut nothwendiges Geſetz: ſo muß es auch den abſolut nothwendigen und höchſten Grund unſerer wahren Willensbeſtimmungen enthalten und dieſer Grund in einem Satze ausgedrückt, muß der höchſte Grundſatz unſerer ganzen Thätigkeitskraft ſeyn. — Vorhin haben wir geſehen, daß es dieſer ſeynſollenden Grundſätze mehrere gab, die man aufſtellte; allein keiner von ihnen konnte uns gänzlich genug thun.

Bisher habe ich dasjenige vorgelegt, wovon ich, nicht ohne Beweiſe, überzeugt bin. Hiernach aber und auf dieſem Wege

kann

kann ich kein anderes Tugendgeſetz, welches allen Foderungen, ſoviel ich ſehe, entſpräche, als dieſes finden:

du ſollſt allemal der Natur gemäß handeln.

Es iſt mir nicht unbekannt, was man dem Satze: *naturae conuenienter viuere* von jeher für Vorwürfe gemacht hat und noch itzt macht; ich will auch nicht läugnen, daß dieß alles Grund hatte; aber demungeachtet verträgt er eine Erklärung, die allen Foderungen, wie wir nachher ſehen werden, genug thut. Vorläufig dient, um allen Mißdeutungen zuvorzukommen, folgende Erläuterung:

a) Daß ich das Wort: Natur nicht blos von der phyſiſchen Natur und von ihren nothwendigen Geſetzen der Kauſſalität, die wir nur a poſteriori, folglich nicht mit ſtrenge erwieſener Wahrheit kennen, gebrauche, auch nicht von Geſetzen der Sinnlichkeit, von anthropologiſchen, oder pſychologiſchen u. ſ. f. kann aus dem Vorigen nun hinlänglich bekannt ſeyn. Wollte ich dieſen Begriff der Natur zum Grunde legen: ſo würde ein Gebot des Sollens, wie dieß, etwas Ueberflüſſiges und daher Thörichtes ſeyn; denn bey jenen theoretiſchen Geſetzen kömmt kein Sollen vor, keine Wahl, ob Einer will und ſo will, vielmehr muß er, ohne ſich der Gründe bewuſt zu ſeyn, mechaniſch und organiſch wirken. — Man merke aber, daß es nicht heißt: deiner Natur, ſondern: der Natur, womit das: deine nicht ausgeſchloſſen wird. Dieß Wort: der umfaßt die Naturen aller Dinge, die Gegenſtände meines Handelns werden können. Bin ich dieſer Gegenſtand ſelbſt: ſo wird meine eigene mir urſprünglich gegebene Natur, die phyſiſche und moraliſche, verſtanden. Jedoch jene nur inſoweit, als ſie Gegenſtand eines freyen Handelns werden kann, da ſie, in andern Rückſichten, unter theoretiſchen und mechaniſchen Naturgeſetzen ſteht und denen zu folgen genöthigt iſt. Meine moraliſche Natur ſteht ganz allein mit Freyheitsgeſetzen in Verbindung, ſie hat Wahl, aber ſie ſoll ſo oder ſo wählen, dem Willen ſoll nur das von der freyen Willkür vorgeſetzt werden, was ſie gibt u. ſ. f. — Sind andere Perſo-

nen der Gegenſtand: ſo haben auch dieſe eine phyſiſche und moraliſche Natur, ohne welche ſie nicht Perſonen ſeyn könnten. Alſo auch dieſe werden unter dem Worte: der mitbegriffen und eben deswegen kann man mir den Vorwurf nicht machen, daß ich Eigennutz und falſche Eigenliebe als höchſtes Geſetz aufſtellen wolle. Ich lebe nicht mir allein, ich lebe auch für Andere, ich ſoll auch Andere als Perſonen mir gleich anſehen und behandeln, auch ſie können und ſollen Gegenſtände meines moraliſchen Strebens werden; denn auch ſie haben eine Natur, der ich gemäß handeln ſoll. Damit aber reimt ſich das ſehr gut, daß ich dadurch, daß ich Andere nach wahrer ächter Moralität behandele, auch zugleich meine eigene Vernünftigkeit fördere und beweiſe. Oder, darf ich mein wahres Vergnügen, meine moraliſche Luſt nicht mit darin ſuchen, daß ich auch der Natur anderer Perſonen gemäß handele? — Iſt der Gegenſtand keine Perſon, ſondern ein Ding, eine Sache, ein Thier u. d. gl. ſo wird doch Niemand läugnen, daß auch dieſen, wenn gleich keine moraliſche, doch eine Natur, d. i. ein Etwas zukomme, was ſie zu dem macht, was ſie ſind. Alſo auch die Natur dieſer Gegenſtände wird unter dem Worte: der mitbegriffen. Auch dieſe darf ich nicht nach meinem bloßen Belieben, nach Willkür und unmoraliſcher Luſt behandeln; ſondern allemal ſo, daß ſie dieſelbe Natur behalten, daß ſie ihre Beſtimmung erreichen. Damit aber wird nicht behauptet, daß ich ſie nicht meinem wahren von meiner moraliſchen Natur ſelbſt gerechtfertigten Nutzen gemäß gebrauchen und ſogar, wenn dieſer es fodert, tödten oder ihnen eine andere Geſtalt geben dürfte. In den Morallehren finde ich hier noch ſehr viel Unvollſtändiges und Unbeſtimmtes.

b) Man könnte das Wort: gemäß ſo auslegen, als beziele es nichts weiter, als eine bloße Uebereinſtimmung mit der Natur und ihren Foderungen, nur Legalität bey moraliſchen Geſetzen. Dieß iſt nicht die Abſicht, weswegen ich mich ſeiner bediente; vielmehr erkenne ich den Satz vollkommen an: du ſollſt dem Geſetze gehorchen, um des Geſetzes willen; nur mit

mit dem Beyſatze, daß ſich noch ein Darum angeben laſſe, weswegen das Geſetz gebietet. Dieſes Darum liegt eben in der moraliſchen Natur und handele ich ihr gemäß, wie hier verlangt wird: ſo geſchieht es aus dieſem Grunde, den ſie mir angibt. Ich handele aber allemal moraliſch und nicht blos legal, oder äußerlich und dem Scheine nach, moraliſch, wenn ich den Grund meines Handelns aus meiner moraliſchen Natur allein nehme und nicht aus Nebendingen, oder falſchen Gründen, welche nicht meine werden können. — Soll nun auf eine ſolche Art moraliſch, oder der moraliſchen und der phyſiſchen Natur, ſoweit die Geſetze der erſtern in ihr einen Gegenſtand haben können, gemäß gehandelt werden: ſo folgt von ſelbſt, daß eine richtige Erkenntniß dieſer Naturen und ihrer Zwecke da ſeyn müſſe, und daß eine Liebe zu dieſen Zwecken inſoweit ſie moraliſch ſind, ein wahres reines Intereſſe daran erfodert werde. Alſo muß Erkenntniß und wahre Vorſtellung meiner eigenen Seelenkräfte und der ihnen erwerbbaren Realitäten da ſeyn, ich muß wiſſen, wozu ich ſie habe und fördern ſoll, ich muß alles das kennen, was mir zu ihrer Förderung wahrhaft nützlich ſey und nur dieſe Kenntniß allein kann mir ganz deutlich die Handlungsarten, als wahrhaft moraliſche, oder was nun einerley iſt, der Natur anpaſſende und gemäße vorſchreiben. Dieſe Kenntniß alles deſſen, was meine moraliſche Natur ausmacht und mit ihr in Verbindung ſteht, erweckt dann meine Liebe, mein Intereſſe für dieſe Gegenſtände und ohne dieſe würde ich vielleicht unthätig bleiben. Finden ſich Geſetze der moraliſchen Natur, welche von mir verlangen, ich ſoll auch die phyſiſche Natur ſo behandeln, wie es ihr angemeſſen iſt: ſo finde ich auch dieſe Behandlungsart in dieſem Geſetze ſelbſt, wenn ich auch gleich die eigentlichen Zwecke und Beſtimmungen der Dinge nicht alle und genau kennen ſollte. Richte ich mich aufs genaueſte nach meinem Sittengeſetze und beginge dann, wenn es möglich wäre, einen Fehler gegen eine mir unbekannte Beſtimmung eines Dinges, behandelte ichs nicht ſeiner Natur gemäß, da ich ſie nicht kennete: ſo handelte

ich

ich zwar, wie es ſcheint, unmoraliſch; aber doch ausgemacht, unſchuldig. Wir können nie ſagen, das Geſetz: behandle jedes Ding ſeiner Beſtimmung gemäß, habe für die unvernünftige Natur keine Kraft, weil ich die Beſtimmung der Dinge nicht allemal kennen könne; denn, wenn dieß Letzte auch wahr iſt: ſo kann es mir doch kein Sittengeſetz freylaſſen, ob ich die unvernünftige und lebloſe Natur nach meinem Eigenſinne, nach meinen unmoraliſchen Leidenſchaften und Einfällen behandeln will. Im Gegentheile gebietet es mir, aus vernünftigen und allgemeingültigen Gründen auch dieſe zu behandeln.

c) Du ſollſt handeln. Dieß ſagt uns ganz deutlich, daß wir von uns ſelbſt aus nicht ſchon wollen; denn wäre dieß: wozu denn das Gebot: du ſollſt? Urſprünglich wollen wir gar nichts. Das heißt nicht, unſere Neigungen, unſer Wünſchen unſer Streben iſt gegen alle Wirklichmachung von einem Etwas, oder: urſprünglich ſtreiten wir gegen alles, es mag von einem Geſetze aufgelegt ſeyn, oder nicht, wir haben einen urſprünglichen, angebornen Widerwillen gegen das Gute. Wäre das: wie könnten wir den überwinden, und müßte nicht folgen, daß es kein Geſetz geben könne, welches ſeine Unterordnung geböte? Vielmehr muß jener Ausdruck heißen: wir haben urſprünglich Willensfähigkeit, wir könnnen wollen, unſere Willensfähigkeit iſt aber noch nicht unſere Willensthätigkeit, wir ſind urſprünglich noch für nichts thätig, es iſt urſprünglich noch keine Beſtimmung des Willens, keine Richtung vorgegangen, dieſe folgt erſt, wenn die Willkür gewählt hat. Die Seelenkraft, als Wille, iſt gleichſam noch ſuſpendirt, ſie hat noch nicht ſich beſtimmen können, weil ſie noch keine Vorſtellungen, folglich noch keine Geſetze kennt. Geht die erſte Thatſache vor, oder bekömmt die Seelenkraft ihre erſte praktiſche Vorſtellung: ſo iſt ein Geſetz, ein Beſtimmungsgrund da. Die Willkür wird an dieſer Vorſtellung thätig, ſie wählt, die Willensfähigkeit läßt ſich zum erſten Male beſtimmen und der Wille handelt zum erſten Male. Nun iſt Antrieb und Richtung da. Damit aber

dieſe nicht falſch werden, iſt auch das urſprüngliche Geſetz da, welches moderirt und leitet, oder das Sollen vorſchreibt. Nun erſt wird die Perſon tugendhaft, oder laſterhaft, vorher und urſprünglich war ſie weder das eine noch das andere, da ſie noch keinen Gebrauch von ihren Anlagen zur Freyheit gemacht hatte, ſie konnte aber das eine, oder andere werden. Hieraus ſehen wir auch die Nothwendigkeit des Handelns ſelbſt; denn, ohne mein Handeln, werde ich nie das erreichen, was mir meine Natur, als meinen Zweck aufgibt. Er kömmt mir nicht entgegen; ſondern ich muß mir ſeinetwegen Mühe geben und die wahren Mittel dazu anwenden, mit einem unthätigen Wollen oder Wünſchen werde ich nie etwas für ihn ausrichten. Darin beſteht keine Tugend, ſie muß thätig ſeyn. Ich kann tugendhafte Abſichten haben und Entſchließungen faſſen, aber dieſe ſind nicht Tugend ſelbſt, ſondern haben nur ihren Charakter.

Wollen wir nun einen höchſten Grundſatz für die ganze praktiſche Philoſophie aufſtellen: ſo werden wir vorzüglich zu fragen haben: wo liegt der Grund unſers tugendhaften Handelns, oder, warum ſollen wir tugendhaft handeln, was macht unſere Handlungen zu tugendhaften? — So ſehr ich auch das, was unſere neuere Philoſophie lehrt, verehre, wenn es ſich mir als wahr aufdringt, ſowenig kann ich mich doch dabey beruhigen, daß ſie fodert: ich ſoll das Geſetz befolgen, um des Geſetzes willen. Meine Gründe habe ich ſchon angegeben, ich frage nur: ob dieß nicht gerade ſoviel heiße, als einem Jeden es ſelbſt überlaſſen, was er ſich für einen letzten Grund denken will und ob es nicht ſehr oft die Folge haben werde, daß Einer auch bey den beſten Vorſtellungen und Willen dennoch dieß Geſetz nicht befolgen werde; weil er keinen Grund, warum es gebietet, finden kann? Denn: Handeln um zu Handeln, enthält keinen vernünftigen Grund. Man darf ſich daher nicht wundern, daß bey ſolchen Unbeſtimmtheiten Anläſſe gegeben werden, Gründe unterzuſchieben, da, ohne erkannte Gründe alles Handeln Thorheit, aber nicht Tugend iſt. Wollen wir ſagen: die gemeine Vernunft könne ſich bis dahin nicht erheben und nur die ſchädliche Popularphiloſophie der Glück-

ſeeligkeit und des eigenen Wohlſeyns, die ſich nach den Neigungen und Wünſchen akkomodire, könne ein Geſetz aufſtellen, von dem ſie ein Warum, einen Grund angebe: ſo frage ich dagegen: ob denn ein Geſetz dieſer Art nur für die höher kultivirte Vernunft ausſchließlich beſtimmt ſey, wenn es gleich von ihr in ſeiner höchſten Reinigkeit entdeckt werde? Verſteht man unter Popularphiloſophie eine ſolche, die Wahres und Falſches den unrichtigen Begriffen und Vorurtheilen zu gefallen, ſynkretiſtiſch vermengt und aus Sätzen a poſteriori ächte allgemeine Wahrheiten darthun will, dann findet ſie an mir einen Widerſacher, ſo wie mir die über alles theuer iſt, die mich lehrt, mit unverkrüppelter Vernunft und ohne Hypotheſenſucht in der unverdorbenen Natur des Menſchen und der Dinge erwieſene Wahrheiten deutlich zu ſehen. Ein ſolcher Fall iſt gerade hier. Nicht ein einzelner Menſch wirft die Frage auf: welche iſt die Abſicht des Geſetzes? warum ſoll ichs halten? wo liegt ſein Verpflichtungsgrund? — ſie iſt vielmehr in der Natur ſelbſt gegründet, wenn gleich Viele ſie nicht thun. Oder, beweiſe man mir, es ſey dem Menſchen nicht natürlich, oder keine natürliche Auffoderung, die Gründe der Dinge und, wenn er kann, die letzten erkennbaren auszuforſchen. Daß ſolche Gründe ſelbſtſüchtige und Vortheile enthaltende ſeyn müſſen, folgt daraus noch gar nicht und eine wohlgeordnete Selbſtliebe, eine richtig verſtandene Sorge für mein Wohlſeyn ſchmeichelt ſowenig den ungerechten Leidenſchaften und Wünſchen, als ſie den ächten auf reine gegebene Natur gegründeten Wahrheiten das Wort vielmehr zu reden verbunden iſt.

Der Grund, warum ich das Sittengeſetz erfüllen ſoll, iſt: weil ich dann mir ſelbſt diejenigen Realitäten meiner Perſon verſchaffe, die, vermöge eines theoretiſchen Naturgeſetzes, mit ihr verbunden ſeyn müſſen.

Alſo wäre der höchſte Grundſatz:

der unverfälſchten Natur gemäß handeln.

Kann ich darthun, daß ich deswegen handele, weil es der Natur gemäß iſt: ſo handele ich tugendhaft, ich handele um des höch-

höchſten Gutes willen, das mir meine Natur als den letzten vollſtändigen Gegenſtand meines Strebens aufgibt, ich handele um meiner perſönlichen Realitäten, um meiner Selbſtgüte, um meiner Selbſtwürde, um meiner Vernünftigkeit willen. Dieſer Grundſatz allein berechtigt mich, zu fodern und iſt der einzige Grund aller meiner Rechte, die ſonſt nichts als Anmaßungen ſeyn würden. Er iſt der letzte und höchſte, bey ihm muß ich mit meinen Fragen ſtehen bleiben und kann es auch; denn meine Perſon iſt ſich ihr eigener abſolut letzter Zweck. Wollten wir uns einen noch höhern denken, zu dem dieſer nur ein dienender und nützlicher wäre: ſo würde er außer uns liegen, unſerer Vernunft unerreichbar und nicht mehr unſer Zweck, ſondern der eines andern höhern Weſens ſeyn müſſen, um deswillen wir unſern höchſten Zweck zu erſtreben hätten. Wir wären nicht mehr unſer eigener Endzweck. Man fodert von einem höchſten Grundſatze, er ſolle Jedermann leicht faßlich ſeyn, weil das Geſetz alle angehe. Ich will die Nothwendigkeit der Foderung an ſich nicht läugnen, glaube aber, daß ſie nicht eher vollkommen erfüllt werden könne, bis wir der Vernunft eines Jeden einen gleich hohen erfoderlichen Grad der Kultur verſchafft haben. Die Sache iſt ſehr abſtrakt und es fodert Anſtrengung, ſie zu faſſen; aber darum iſt ſie dem gewöhnlichen Verſtande doch auch nicht unmöglich. Der Grundſatz, wenn er auch nicht gleich Jedem in die Augen ſpringt, iſt richtig, vollſtändig und beſtimmt, nicht ſchwankend, keinen mancherley Auslegungen ausgeſetzt; denn Jeder kann ſein eigenes Innere fragen und dieß kann ihm beſtimmte Antwort geben.

§. 40.

Höchſtes Gut. Beſtimmung des Menſchen.

Wollen wir nun das höchſte Gut ganz beſtimmen: ſo muß ich mit wenigen Worten dieſes vorher erinnern: ich laſſe mich nicht weiter auf die Meynungen der ältern und neuern Philoſophen ein, die ich ſchon kürzlich angegeben und deren Ungrund, ich glaube zum Theil dargethan zu haben. Der Stoiker lehrte:

ſey tugendhaft und du wirſt glücklich ſeyn; — der Epikurer: ſtrebe nach Glückſeligkeit, das iſt Tugend. Jene betrachteten alſo Tugend als Urſache der Glückſeligkeit, durch Tugend wirſt du dir Glückſeeligkeit verſchaffen; — Dieſe kehrten es nun, jedoch nicht ſo, daß ſie Glückſeligkeit zur wirkenden Urſache der Tugend machten; ſondern Tugend im Streben nach Glückſeligkeit ſuchten beydes, dieß Streben und Tugend war bey ihnen einerley, alſo Glückſeligkeit war das höchſte Gut dieſer Philoſophen. Die Stoiker kamen der Wahrheit näher, wie die Folge zeigen wird und aus ihr wird ſich meine wahre Meynung erſt vollſtändig erſehen laſſen, da das Vorige vielleicht Anlaß gegeben haben könnte, zu glauben, ich wolle die ſtoiſche Meynung wieder herſtellen.

Das andere Element des höchſten Guts kann ich nicht Glückſeligkeit nennen; theils, weil in dem Worte ſelbſt etwas Falſches und Unmoraliſches liegt, theils auch weil die Sache ſelbſt gewöhnlich von denen, die ſie beſtimmt angeben wollen, *unrichtig* gefaßt wird. Mir fehlt in der Sprache ein vollkommenes Wort für die Sache; ich bin daher genöthigt, einſtweilen das Wort: Seeligkeit zu gebrauchen, welches beſſer paßt.

Seligkeit und Tugend oder Sittlichkeit ſind weſentlich verſchiedene Dinge, die aber bey einander ſeyn können, um ein Drittes auszumachen. Iſt das wahr, wie wir zu erweiſen haben: ſo kann dieß Dritte weder das Eine, noch das Andere allein ſeyn. — Worin Tugend beſtehe, haben wir geſehen, es kömmt alſo nur noch auf den Begriff der Seligkeit an, den man vorerſt noch ganz für ſich zu betrachten hat; denn gerade darin, daß man dieſe Trennung nicht vornahm, ſondern gleich zuſammenſetzte, lag die gröſte Schwierigkeit und es wurde nöthig, gegen den Satz zu kämpfen: Glückſeligkeit iſt Sittlichkeit, da er ſich doch, wenn jeder Begriff allein dargeſtellt wird, ohne Beweiſe von ſelbſt aufhebt.

Ich finde die Seligkeit in dem Genuſſe eines mir ſelbſt frey-erworbenen moraliſchen Vergnügens, in einem angenehmen moraliſchen Bewuſtſeyn meiner mir erworbenen und noch erwerblichen Tugendhaftigkeit und Selbſtwürde. (Man halte dieß nicht für eine Definition der Seligkeit). Schon hieraus iſt klar, daß ich nicht

nicht von dieſer Vernunftidee rede, inſofern ſie nur von der Gottheit gedacht werden kann und in einer unendlichen Selbſtzufriedenheit beſteht, die nicht anders, als bey dem allervollkommenſten Willen, der keines Sittengeſetzes bedarf, Statt haben kann. Dieß ſieht man auch aus dem Worte: erwerben ſchon, welches bey der Gottheit wegfällt. Der Menſch iſt nicht völlig unabhängig von allen äußern Objekten, wie die Gottheit; dennoch aber kann er ſeine ihm mögliche Zufriedenheit in ſich ſelbſt finden, er kann ſie ſich erwerben und er ſoll es. Er iſt alſo einer Seligkeit eines endlichen Weſens fähig. —

Genuß eines moraliſchen Vergnügens. Ein jedes Vergnügen, oder auch Luſt beſteht darin, daß ich in mir ein angenehmes Bewußtſeyn eines gewiſſen Gegenſtandes habe. Bewußtſeyn iſt eine Thatſache, ein in der Seele Wahrnehmbares, das man wol von andern Thatſachen unterſcheiden, aber nicht weiter entwickeln und einem Andern deutlich machen kann. Ein Jeder hat es und ein Jeder kann es nur ſelbſt in ſich wahrnehmen. Ohne Bewußtſeyn könnten wir keine Vorſtellungen haben, nicht fühlen und nicht wollen. Dieſes Bewußtſeyn darf hier nicht als ein empiriſches, ſondern als ein reines betrachtet werden, welches durch Begriffe a priori beſtimmt wird. Das Gefühl iſt eine in uns wahrnehmbare Wirkung der Seelenkraft, welche die Kraft hat, die Vorſtellungs- und Willenskraft zu beſtimmen. Dieſe Gefühle kann die Gefühlkraft durch gewiſſe Vorſtellungen a priori erzeugen und von dieſen a priori erzeugten Gefühlen kann auch hier nur die Rede ſeyn, nicht von empiriſchen, der empiriſchen, ſinnlichen Luſt, nicht von Gefühlen deſſen, was angenehm iſt, weil man das blos Nützliche für ein Gut an ſich hält. Ein ſolches reines, aus Vorſtellungen a priori durch die Gefühlkraft erzeugtes Gefühl kann ein angenehmes ſeyn. Dieß iſt eine weiter nicht erklärbare Thatſache, ſo wie es durch eben eine ſolche ausgemacht iſt, daß in uns Gefühle unſeres Ichs und deſſen was ihm eigen iſt und werden kann, vorkommen. Dieſe nennen wir Selbſtgefühle. Eben ſo gewiß iſt es auch, daß wir alles, was wir fühlen, ſelbſt fühlen, indem die Gefühle nur durch Vorſtellungen von dem Ich ſelbſt und was in ihm vorgeht, erzeugt wer-

werden können. Wenn nun die Gefühlkraft nicht anders zu einem Gefühle beſtimmt werden kann, als durch eine Vorſtellung von einem Etwas, das vorgeſtellt wird: ſo frägt es ſich: was für Vorſtellungen a priori ſind es, welche die Gefühlkraft zu beſtimmen haben, wenn moraliſche angenehme Gefühle a priori entſtehen ſollen? — Nur Vorſtellungen von Gütern an ſich, die in meiner eigenen Perſon, in meinem Ich zu finden ſind. Güter ſind etwas Poſitives und Reales — Uebel ſind Mängel und Abweſenheiten des Poſitiven und Realen. Betrachte ich mich nun als Selbſtzweck, wie ich muß: ſo muß ſowol das Reale an ſich, als das Mangelnde an ſich, in meinem Ich, in meiner Perſon ſeyn. Ein angenehmes Gefühl kann in mir nur dann entſtehen, wenn eine Vorſtellung von einem Gute da iſt — ein unangenehmes, wenn die Vorſtellung ein Uebel zum Gegenſtande hat. — Soll das angenehme Gefühl ein moraliſches ſeyn: ſo muß die Vorſtellung mir ein Gut vorlegen, das ſie a priori vorſtellt und welches von meiner moraliſchen Natur und Freyheit als Gut an ſich angenommen und bewirkt werden kann. Dieſe Güter an ſich, welche mir erwerblich ſind, haben wir vorhin bey den Geſetzen der ſittlichen Natur kennen gelernt und mit dieſen daher die Gegenſtände eines reinen und ächten moraliſchen Vergnügens, einer Luſt, die nichts Sinnliches und Bedingtes hat; folglich ſich von Glückſeligkeit ſehr weit entfernt. Je nachdem man ſich erklärt, kann man dieß eine analogiſche Vorſtellung, von dem, was in Gott Seligkeit iſt, nennen, oder nicht. Ich kann mich nicht überzeugen, daß wir einen vollſtändigen Vernunftbegriff von dem haben können, was wir Seligkeit Gottes zu nennen pflegen, da wir nicht aus uns herausgehen können. Daraus aber muß ich ſchließen, daß kein Analogon, keine Vergleichung unſers endlichen mit dem unendlichen Zuſtande ſich denken laſſe. Eine Gottähnlichkeit enthält bey mir immer einen verſteckten Widerſpruch und jede anthropopathiſche Vorſtellung ſollte lieber gänzlich vermieden werden, als daß ſie uns Begriffe mittheilen will von dem, welches ſich unſerer Vorſtellungskraft geradeweg entzieht.

In welcher Verbindung ſtehen denn nun Tugend und dieſe Seligkeit, wenn ſie beyde ungetrennt das höchſte Gut ausma-

machen ſollen? Sie ſtehen in dem Verhältniſſe des einzigen nothwendigen Mittels zum einzigen und höchſten Zwecke. Die Idee der Vernunft von der höchſten Selbſtgüte, die ich, als etwas mir Erwerbliches, mir bilde, wirkt auf der einem Seite ein angenehmes Vorgefühl gleichſam einen Vorſchmack dieſer Seligkeit; auf der andern aber, erzeugt ſie das Tugendgeſetz, welches ich befolgen ſoll, da ich zu dieſer Selbſtgüte ein Recht habe. Seligkeit läßt ſich ohne Tugend nicht denken und dieſe kann unmöglich als Mittel, ohne dieſen Zweck gedacht werden, da beyde in dem einzigen Endpunkte meiner mir möglichſt vollendeten Selbſtgüte zuſammenkommen. Selbſtgüte, als erwerblich gedacht, macht nur eine angenehme Hoffnung einer künftigen Seligkeit; dieſes höchſte moraliſche Vergnügen würde aber immer nur ein blos mögliches bleiben und nicht den vollen Werth haben, wenn es nicht auch wirklich in meiner Perſon als gegenwärtig hervorgebracht würde. Dann erſt würde vollendete mir mögliche Seligkeit da ſeyn. Ich muß mich alſo des Mittels bedienen, das zu ihrer Erwerbung nöthig iſt, und das iſt kein anderes, als die Tugend, welche, mit der Seligkeit im Auge, dem Geſetze der Freyheit gemäß handelt. Wir können es uns auch ſo denken, daß Seligkeit die wahre und einzige Belohnung der Tugend ſey, nur muß man nicht an eine Urſache und Wirkung denken, ſondern an Mittel und Zweck. Das Mittel will gebraucht, angewandt ſeyn, damit der Zweck erreicht werde; die Urſache aber wirkt ſelbſt und von ihr wird das Mittel zum Zwecke angewendet. — Läſt es ſich nun erweiſen, — wie ich geleiſtet zu haben glaube, — daß die meiner Perſon eigenen Realitäten, z. B. höchſte mir mögliche Vernünftigkeit, mit der aus ihr erzeugten Seligkeit in Verbindung mit Tugend mein höchſtes Gut ſey: ſo folgt offenbar, daß hier keine Unterordnung irgend einer Art Statt habe. Man kann alſo wohl ſagen: ſey tugendhaft, ohne dich darum zu bekümmern, ob du dadurch glückſelig ſeyn werdeſt, oder nicht. Aber, man kann nicht ſagen: ſey tugendhaft, ohne auf Seligkeit zu ſehen; denn, wenn ich das Letzte nicht dürfte, warum ſollte ich das Mittel gebrauchen? Ein Mittel iſt ja nur dadurch Mittel, daß dadurch ein Zweck erreichbar wird. — Man

wird

wird ſagen: hierdurch werde der Werth der Tugend hinunterge⸗ſetzt, da ich ſie zu einem Mittel, zu etwas Nützlichen und nicht zum Selbſtzwecke, zum abſolut höchſten Gute ſelbſt mache. Dieſer Einwurf, wenn er gegründet wäre, ſchadet der Sache der Tugend gar nicht; denn es iſt dabey an keine Unterordnung zu denken, an kein Zurückſetzen meiner freyen Pflichten, an keinen Kolliſionsfall, wie man ſie, Thatſachen zufolge, ſo gerne anführt, um Einwürfe zu machen; es iſt hier die vollendete Harmonie, denn wir haben mit Vernunftideen zu thun. Tugend iſt in ihrer Art, als ein Beſtreben, das Höchſte, das Vollendete, das Abſolute, und Seligkeit iſt es in ihrer Art, nehmlich in dem einzig wahren und reinem Genuſſe der abſoluten, höchſten Güter meiner Perſon, die ich mir erwerben kann und durch Tugendhandlungen erworben habe. Wer kann nun ſagen, daß Tugend (von tügen, taugen, wozu tauglich ſeyn) als das einzige und ſchlechterdings nothwendige, taugliche Mittel, deſſen ich, als wirkende Urſache, mich zu bedienen habe, um das Objekt, meine höchſte Selbſtgüte zu erſtreben, jemals einen niedern Begriff, in der Bedeutung einer Hinabſetzung, einer Zurückſetzung, haben könne? oder wer kann ſich eine Kolliſion als möglich denken bey dem vollendeten Mittel zu einem Zwecke und dem Zwecke ſelbſt? Jedes von ihnen hat ſeine Natur für ſich, Tugend als unentbehrliches Mittel und Seligkeit als Zweck und Genuß, und beyde ſtehen in einer ſchlechterdings nothwendigen Beziehung und Verknüpfung. Gebrauche dieß einzige ächte Mittel und du wirſt ſelig ſeyn und, willſt du ſeelig ſeyn: ſo kannſt du es ohne dieß Mittel nicht. Beydes muß ſeyn, dann wirſt du das höchſte Gut erreichen. — Ich gebe zu, daß Tugend, nach dieſer Vorſtellungsart etwas Nützliches, ein zu einem Zwecke nutzbares und dienliches Mittel, ein Weg ſey, der uns zum einzig wahren Vergnügen über unſere Selbſtgüte führen ſoll; aber da ſie das einzige Nützliche iſt, ohne welches jenes wahre Vergnügen für mich gar nicht zum Daſeyn kommen kann, hat ſie denn daher einen geringern Werth, als jenes angenehme Bewuſtſeyn meiner Selbſtwürde? Ich ſuche ja durch dieſes Mittel keinen bedingten Zweck, als ſey er mein höchſter, ich will ja durch ihn nichts blos Sinnliches, keine

bloße

bloße Geſchicklichkeit, keine Klugheit, keine Glückſeligkeit erſtreben; ſondern ein Etwas, das ewig iſt, das mir unter allen rechtlichen Umſtänden und zu allen Zeiten eine unveränderbare Freude machen muß; ich will durch dieß Mittel mein abſolutes, einziges und nothwendiges Gut mir ſelbſt erwerben, keine Scheingüter; keine ſolche, die nur unter gewiſſen Vorausſetzungen Güter ſind und die ich als Güter an ſich denke. Meine Tugend iſt mir die einzige, allemal nothwendige und letzte Bedingung zu meinem reinen und einzig ächten unveränderbaren Wohlſeyn, ſie macht ſelbſt ein Element deſſelben aus und wo dieſes fehlt, iſt mein höchſtes Gut nur dem einem nach, oder vielmehr, es kann ſchlechterdings gar nicht da ſeyn.

Ueber unſere erkennbar höchſte Beſtimmung können wir um nicht mehr ungewiß ſeyn. Beſtimmung eines Dinges, nicht als Akt des Beſtimmens gedacht, ſondern als ein Beſtimmtſeyn zu einem Zwecke, iſt: die Tauglichkeit deſſelben zu dieſem Zwecke. Bey bloßen Dingen liegt dieſe Beſtimmung, oder Tauglichkeit in ihnen ſelbſt, ſie iſt, oder wird ihnen gegeben; allein, der Zweck, wozu ſie tauglich und tüchtig ſind, liegt außer ihnen in einem andern Dinge, oder auch in einer Perſon. Es heißt daher: Dinge ſind kein Selbſtzweck, ſie dienen fremden Zwecken, ſie ſind Mittel zu Zwecken und nicht Endzwecke. Beſtimmung einer Perſon, eines freywollenden Weſens kann daher keine andere ſeyn, als Tauglichkeit der Perſon zu einem Zwecke. Aber: wo liegt dieſer Zweck? In der freyen Perſon ſelbſt, ſie ſelbſt iſt der Zweck ihrer eigenen Tauglichkeit zum Zwecke, ſie hat ihren Endzweck in ſich ſelbſt; oder, ſie iſt ihr eigener Selbſtzweck. In ihr enden, ſo weit unſere Kenntniſſe reichen können, alle ihre Zwecke, ihr Lebensziel iſt ſie ſelbſt. Dieſer Zweck liegt alſo nicht außer ihr, oder, die Perſon iſt zu nichts Andern nützlich, ſie dient ſich ſelbſt und nur ſich ſelbſt, als ihrem Zwecke. Dazu iſt ſie tauglich, d. h. in ihr liegen alle wahren Bedingungen und Mittel, dieſen ihren Zweck zu erreichen, ſie ſelbſt kann nach Freyheitsgeſetzen geleitet, dieſe Mittel a priori aus ſich ſelbſt nehmen, dieſe Erkenntniß auf ſich wirken laſſen, ſie wählen und ſich ihrer bedienen und nichts ihr Nöthiges fehlt ihr, ſobald ſie

nur

nur den rechten Gebrauch von ihrer freyen Willkür macht. Dieſe Tauglichkeit, als ein Gewirktes, iſt ihr nicht urſprünglich; aber das iſt ihr urſprünglich, daß es ihr durch Anlage zur Freyheit, durch Einrichtung ihrer ganzen Seelenkraft möglich gemacht iſt, ſich Tauglichkeit zu ihrem Zwecke an ſich zu erwerben und daß ſie ein Geſetz für das ihrige anerkennen kann, welches ſie zu dieſer Tauglichkeit leitet. Niemand kann hier wol die Zuſammenſtimmung der Sachen verkennen. Die beyden Elemente meiner Beſtimmung ſind, Tauglichkeit als Mittel und meine eigene Perſon und deren Güte, als Zweck. Das Eine kann ohne das Andere nicht gedacht werden. Eben ſo war es vorher. Tugend harmonirt mit Tauglichkeit, ohne ſie war Seligkeit, als Zweck unmöglich und ſo auch hier nicht meine eigene höchſte Güte, als höchſter Zweck meiner Tauglichkeit. Alſo folgt nichts richtiger, als, mein höchſtes Gut, d. i. meine Tugend und Seligkeit, die ſich *als* Mittel und Zweck verhalten, ſind meine Beſtimmung, d. i. meine Tauglichkeit als Mittel und meine Perſon, als Zweck gedacht.

Vorhin habe ich mich des einſchränkenden Ausdrucks: **uns erkennbar** bedient. Dieß leitet uns auf eine Unterſuchung der Frage: iſt denn dieſe angegebene nicht die Endbeſtimmung des Menſchen? oder läßt ſich eine denken, zu der der Menſch beſtimmt und zu der er nur Mittel und nicht ſein eigener Endzweck wäre? — Ich geſtehe, daß ich weder für, noch gegen die Möglichkeit Gründe habe. Wir müſſen alle hierin unſere Unwiſſenheit bekennen. Um die Frage entſcheidend beantworten zu können, müſten wir eine **unendliche** Urtheilskraft haben und uns erwerben können. Wollen wir itzt etwas darüber wagen: ſo werden alle unſere Ausſprüche nicht die menſchlicher Weisheit, die wir doch durch Philoſophie bekennen wollen, ſondern Schwärmerey und Thorheit ſeyn. Soviel und nur ſoviel ſehen wir, daß wir keine Götter werden können. Wir haben eine Beſtimmung, wir ſollen und können ſie erreichen; aber ein Gott hat keine Beſtimmung, bey ihm iſt an keinen Zweck, der außer, oder in ihm läge, zu denken. **Er iſt!** weiter wiſſen wir ſchlechterdings nichts, und, wer nur ein einziges Wort hinzuſetzt, wagt ſich in die dickeſte Finſterniß der Unendlichkeit.

§. 41.

§. 41.

Verdienſt.

Das Wort Verdienſt wird ſehr unbeſtimmt von Handlungen, freyen ſowol, als unfreyen, gebraucht. Man ſagt, eine Handlung ſey verdienſtlich, wenn ſie etwas mehr anzeigt, als daß Einer das thut, was man für ſeine Schuldigkeit hält. Einer erwirbt ſich Verdienſte, oder macht ſich um etwas verdient, wenn er ſogenannte unvollkommene Pflichten erfüllt, wohlthätig und gütig gegen andere Menſchen iſt, wenn er Mängel und Fehler, wo er ſie findet, verbeſſert, oder ihr Umſichgreifen verhindert u. ſ. f. Sehr oft heißt es auch, er erwerbe ſich Verdienſte, wenn er nur Handlungen vornimmt, die nichts weiter, als ſeine Pflichten ſind, die man aber aus vielerley Urſachen gar nicht, oder doch nicht als Pflichten kennt. Denn wie könnte man ſichs einkommen laſſen, zu glauben, z. B. ein Mann in Anſehen, ein Fürſt, ein Miniſter, ein Reicher u. ſ. f. habe Pflichten? oder wenigſtens denkt man bey einer ſelten vorkommenden gutſcheinenden Handlung daran nicht und frägt eben ſowenig, ob ſie aus einem objektiven Grunde, oder aus einem ſubjektiven und unreinen herkam. Der ſtrenge Moraliſt hätte darüber außerordentlich viel zu ſagen; aber gewöhnlich bleibt es nur beym Oberflächlichen.

Verdienſt denkt man ſich eben ſo oft als eine Idee, welche als Gegenſtand dem Willen zum Bewirken vorgeſetzt wird. Ich muß geſtehen, daß ich kein Verdienſt in der gewöhnlichen auch von Philoſophen aufgenommenen Bedeutung, kenne, ſobald dabey an ein Mehr als Pflicht gedacht wird. Ueber die Erfüllung der Pflicht kann ſchlechterdings niemand, der verpflichtet werden kann, hinaus. Es gibt nichts Höheres, als das Moralgeſetz. Gäbe es etwas Höheres: ſo könnte dieß Geſetz nicht abſolut ſeyn und alles ſchon einſchließen, es müßte dem höhern Gebote, das auf ein ſolches Verdienſt ginge, untergeordnet ſeyn. Jenes Geſetz geht auf meinen höchſten Zweck, auf mich ſelbſt und das höhere würde einen Zweck außer mir annehmen. Aber, dieſen kann Niemand erweiſen. Mein höchſter Zuſtand, den ich als Perſon erreichen kann und ſoll, iſt der vorhin beſchriebene; nur durch ächte

Tugendübung erreiche ich ihn, wozu ſollte mir denn ein Mehreres dienen, was ſollte ich denn noch mehr erwirken wollen, wenn ichs auch könnte? Man ſage mir daher ja nichts von Verdienſten, vom Erwerben derſelben. Ein Menſch kann ſchlechterdings kein Verdienſt haben, oder ſich erwerben. Er iſt verpflichtet, immer moraliſch, groß und edel zu handeln, ſobald ſich Gelegenheit darbietet. Er iſt ſeine Schuldigkeit, Allen zu thun, was in ſeinen Kräften ſteht, wahre Wohlthaten im ganzen Umfange des Worts, zu verbreiten. Er ſey wer er will, ſein höchſter Zweck gibt es ihm unnachlaßlich auf, ſich in einen Zuſtand der Freude über ſeine vollbrachten Pflichten alle zu verſetzen; aber nicht ein Mehr zu ſuchen, daß ihm unmöglich iſt, nach einer eingebildeten Ehre zu trachten, die ein wahres Nichts iſt. Wie wäre es alſo möglich, Handlungen der Güte von Handlungen der Gerechtigkeit ſo zu unterſcheiden, daß jene über dieſe als erhoben gedacht würden? Sollen Aufopferungen etwas Verdienſtliches haben: ſo unterſuche man nur, ehe man entſcheidet: ob die Aufopferung, wegen des höchſten Geſetzes, geſchehen durfte, oder nicht. Iſt das Erſte und war ſie nöthig: ſo konnte ſie nichts mehr als vom Geſetze gebotene Pflicht, folglich kein Verdienſt ſeyn. Iſt das Andere: ſo war ſie ſogar geſetzwidrig und daher noch weit weniger ein Verdienſt. Ueberwinde ich ſtarke Reizungen zum moraliſch Böſen: ſo iſts nur Pflicht, kein Verdienſt; denn das Geſetz meiner moraliſchen Natur verpflichtet mich, mein wahres Wohl, meine höchſte Würde zu fördern, folglich gegen jede Reizung zum Böſen zu kämpfen und ſie zu beſiegen. —

Iſt demnach kein Verdienſt in einem ſolchen Sinne denkbar: ſo fallen viele ſich darauf gründende Dinge weg. Es kann keine Zurechnung zum Verdienſte, keine eigentliche Belohnung eines Verdienſtes, keine Achtung eines Verdienſtes mehr geben; ſondern es gibt Zurechnung einer Pflichterfüllung, nothwendige Folge einer erfüllten Pflicht, Achtung gegen den, der ſeine Pflicht erfüllt und ſich in den Zuſtand des Genuſſes ſeines höchſten Guts geſetzt hat. Will man indeſſen die Erfüllung der Pflicht — gegen den Sprachgebrauch — Verdienſt nennen: ſo könnte das wol geſchehen, wenn nicht ſo leicht, auch ſelbſt bey dem Kundigen, ſich die ein-

mal eingeführten falſchen Begriffe einmiſchten. — Verdienſt kann **Werth** heißen; denn man ſagt z. B. er verdient Lob, d. i. er iſt des Lobes werth. Frägt man aber, was es ſey, das einer Perſon Werth gebe? ſo iſt die Antwort: nur allein die Erfüllung der Pflicht, oder des Gebots meinen Selbſtwerth zu ſuchen. Zu einem Mehr bin ich nicht fähig, folglich kann kein **höherer** Werth gedacht und etwa Verdienſt genannt werden.

§. 42.

Beſtimmungsgründe.

I. Beſchaffenheit.

Nehmen wir alles bisher Geſagte zuſammen: ſo haben wir alles vollſtändig vor uns, was auf die Willensfähigkeit durch eine freye Willkür ausſchließlich wirken kann und ſoll. Laſſen wir uns zu freyen Willenshandlungen beſtimmen: ſo geſchieht es aus dem **Grunde**, weil es unſer höchſtes Gut, unſer eigener perſönlicher Zweck uns ſo unwiderruflich auflegen. Keine einzige Handlung kann von uns gerechtfertigt werden, wenn ſie nicht aus dieſer allein lautern Quelle fließt und zu ihr, als ihrem Ziele, zurückkehrt.

Ueber die Beſchaffenheit, dieſer alles heiligenden Gründe aus unſerm letzten Menſchheitszwecke, kann man weiter nicht zweifelhaft ſeyn und daher iſts nur Wiederholung, wenn ich ſie hier, ihren verſchiedenen Seiten nach, kürzlich darſtelle. — Ueberhaupt verdienen ſie den Namen **einziger, ächter Freyheitsgründe**; nicht nur deswegen, weil ſie die wahre Freyheit der Willkür und der Willenskraft durchaus nicht ſtören; ſondern vorzüglich deswegen, weil ſie jene Kräfte aufs praktiſch-Wahre lenken, von ihnen Wahl und Hervorbringung des höchſten, alleingültigen Zwecks fodern, ſie von allem Einfluſſe der Dinge, die nie mit dieſem Zwecke in Verbindung gedacht werden können, losmachen und dadurch eine wahre Freyheit der Perſon unter ihrer eigenen Geſetzentwickelung hervorbringen. Strebe nach deinem höch-

höchſten Gute; oder, dein höchſter dir erreichbarer Zweck, der in dir ſelbſt liegt, ſey der einzige Grund, der dich zur Wahl und zum Handeln beſtimme — iſt eben ſoviel, als: ſtrebe nach Freyheit, wie ſie dir deine durch keine unächte Zuſätze verfälſchte Natur zum Erſtreben aufgibt.

1) Dieſe Gründe ſind a priori, und Vernunftgründe. Die Erfahrung und das auf Erſcheinungen und Thatſachen gegründete Nachdenken kann uns wol Regeln der Geſchicklichkeit und Klugheit, nebſt ihrem Zwecke, Sinnlichkeit, Glückſeligkeit u. ſ. f. an die Hand geben und eben die hiſtoriſche Beobachtung deſſen, was wirklich geſchieht, belehrt uns, daß dennoch dieſe Zwecke, auch bey der allerſtrengſten Befolgung dieſer Regeln ſehr oft verfehlt werden. Aber ein Grund aus reiner Seligkeit und aus einem ächten Sittengeſetze hergenommen, verfehlt dieſes Zweckes nie. Aus Erſcheinungen iſts unmöglich, ſich eine Vorſtellung von unſerm eigenen abſoluten Werthe zu machen, unſer innerer Sinn iſt nicht unſer Gefühl, das Bewuſtſeyn unſers Werthes. Wir haben Gefühle des Gegenwärtigen, die innere Anſchauungen eines gewiſſen materialen Objekts, innere Erfahrungen ſind; aber Vorgefühle aus Begriffe a priori von unſerm höchſten Gute folgen ja, wie andere Gefühle, erſt auf dieſe Vorſtellungen und beſtimmen jene keinesweges. Unſer höchſtes Gut iſt eine Vorſtellung der Vernunft, da ſie uns dieſes Gut als ein vollendetes, abſolutes Gut vorſtellt und alle a poſteriori vorgeſtellten Güter können wol Verſtandesbegriffe geben, aber niemals als höchſte und vollendete gedacht werden. Die Natur einer Perſon iſt nicht erfahrbar, wenn es gleich ihre Aeußerungen, ihre Erſcheinungen ſind. Sie iſt urſprünglich, vor jeder Erfahrung, ſie muß ſo gedacht und vorgeſtellt werden, noch ehe der Menſch Erſcheinung wird. Dieſe ihm zukommende Natur nur noch vor aller Erſcheinung, habe ich zum Grunde gelegt und daraus geſehen, was in ihr als dieſer Natur ſey und da fand es ſich, daß der noch nicht erſchienene Menſch die angegebene Beſtimmung und ſchlechterdings keine andere haben könne, daß dieſe Beſtim-

mung, oder ſein höchſtes Gut, wozu er beſtimmt ſeyn und ſich ſelbſt beſtimmen könne, ganz und gar nicht von ſeiner nachherigen Erſcheinung in der Sinnenwelt geändert werde, es mochten nun ſo mancherley Erfahrungen hinzukommen, als man ſich denken wollte. Sein höchſtes Gut ſtand vor ihm, ſeine Beſtimmung war mit der bloßen Möglichkeit ſeiner Exiſtenz gegeben, er konnte ſie nicht erſt aus oft mißleitenden Erfahrungen bilden, es hing nicht von ihm ab, was er als ſein höchſtes Gut ſich denken wollte. — Damit will ich, wie ſich auch ſchon von ſelbſt verſteht, nicht behaupten, daß die praktiſche Vernunft, indem ſie die Vorſtellung von einem höchſten Gute und von dem wahren Sittengeſetze bildet, durchaus rein ſey, da hier von Kauſſalität die Rede iſt.

2) Sie ſind allgemeingültig. Dieß folgt von ſelbſt daraus, daß ſie aus der allen Menſchen urſprünglich gleichen Natur und was dieſe an Zwecken und Geſetzen ſelbſt allein aufſtellt, richtig abgeleitet ſind. Seligkeit und Tugend ſind höchſtes Gut, ohne die kleinſte Ausnahme, für alle Menſchen, ihre gerechten Unterzwecke mögen daneben ſeyn, welche ſie wollen. Geſchicklichkeit, Klugheit, empiriſche Vollkommenheit und Glückſeligkeit ſind und bedeuten bey dem Einem dieß, bey dem Andern jenes; es fehlt da folglich an einer allgemeinen Einſtimmung, es läßt ſich immer etwas Höheres denken, worin die Zwecke aller Menſchen einig ſeyn könnten, was möglicher Zweck Aller wäre. Dieſes Höhere, dieß allen Menſchen, wenn ſie es gleich nicht alle kennen, Allgemeine, iſt die vorhin erklärte Beſtimmung Aller, die ihnen allen als ihr gemeinſchaftliches Objekt urſprünglich vorgelegt iſt und die ſie erſtreben ſollen. Kein Menſch kann ſagen: ich habe dieſe Beſtimmung nicht, mich verbindet das Sittengeſetz nicht, ich bin frey und erkenne keine Geſetze über mir, die meine Freyheit einſchränken wollen. Indem er dieß behauptete, würde er ſagen, er habe keine Natur, wie ſie alle Menſchen haben und gerade damit würde er ſich auch alle Freyheit abſprechen.

Er

Er würde ſeine eigene Perſönlichkeit läugnen. Und, was wäre er dann? —

3) Sie ſind abſolute. Sein höchſtes Gut kann und ſoll der Menſch allemal zu dem ſeinigen machen, er ſoll es in jedem Augenblicke, bey jedem Gedanken, bey jeder Handlung, unter allen Umſtänden und in allen Lagen ewig zu ſeinem einzigen, nothwendigen Ziele machen, er ſoll alles nur danach unterſuchen und richten, immer ſoll er bis auf dieſen Grund aller ſeiner Beſtrebungen zurückgehen und auf ihn alles zurückführen. Es ſollen und dürfen ſchlechterdings gar keine Dinge vorkommen, die zu irgend einer Zeit eine Ausnahme und Abweichung geſtatteten, oder gar verurſachten. Es komme vor, was da will, und wann es auch ſey, das höchſte Gut bleibt immer unveränderlich daſſelbe und das Tugendgebot iſt immergültig und immer, in derſelben kategoriſchen Form verpflichtend. Man beweiſe mir das von bloßen Sinnesgefühlen, von Scheingütern und ihren blos empiriſchen Geſetzen, oder von Glückſeligkeit, welche doch die neuere Philoſophie ſelbſt mit zur Beſtimmung des Menſchen rechnet. Können wir unter allen Umſtänden unſere Glückſeligkeit fördern? Haben wir alles Empiriſche in unſerer Gewalt? Wie viele tauſend Kolliſionen muß es geben, wenn Andere nach derſelben Art der Glückſeligkeit ſtreben, oder nach einer andern Art, die ſich mit der unſrigen durchaus nicht verträgt? Hier hingegen iſt vollkommene Harmonie Zur Seligkeit haben wir Alle gleiche Anlagen, gleiche Auffoderungen. Ich kann die meinige nicht fördern, ohne die Anderer mitzufördern, ich kann nicht ſelig ſeyn, wenn ich mich nicht auch gegen Andere als ein Tugendhafter bewieſen habe. Mein Zweck iſt der Zweck aller Menſchen, ich ſuche ihn immer als den meinigen und Andere ſuchen ihn auch immer, als den ihrigen. Einmal davon abgewichen, ſtört meine Seligkeit und die Seligkeit Anderer. Wollte ich gewiſſe Bedingungen und Umſtände erſt erwarten, ehe ich für ſie tugendhaft wäre: ſo wäre ich bis dahin nicht im Genuſſe der Seligkeit, wie ich doch immer ſeyn ſoll, oder ich würde nur zuweilen tugend-

haft ſeyn, aber keinen tugendhaften Charakter haben. Jenes höchſte Princip kann alſo allgemeine Maxime aller Menſchen und zu allen Zeiten werden und daß es das ſoll, daran iſt kein Zweifel.

4) Man wird dieſe Beſtimmungsgründe dennoch materiale nennen, wenn man Seligkeit als einen materialen Gegenſtand betrachtet, der zur Beſtimmung eines Willens untauglich ſey. Hierüber habe ich mich vorhin gerechtfertigt, da die Rede davon war, daß ein Geſetz ſich nicht ſelbſt zum Zwecke machen könne, ſondern eine beſtimmte Abſicht haben müſſe.

§. 43.

II. Wirkungen.

Die Grundſätze, welche aus dieſen Beſtimmungsgründen hergenommen werden, ſind praktiſche im eigentlichſten Verſtande und moraliſche. Dahin gehört ſowol der oberſte vorher ſchon angeführte Grundſatz, oder das höchſte Princip; als auch alle andern der niedern Art. Nehmlich, von jenem praktiſchen Principe werden auch alle diejenigen umfaßt, welche zu ihren nächſten Objekten wahre nothwendige Mittelgüter haben. Z. B. der Grundſatz: meine Verſtandeskraft zu kultiviren — mir diejenigen Dinge zu erwerben, die zur Erhaltung meines Lebens und Körpers erfoderlich ſind — andern Menſchen nützlich zu werden u. ſ. f. Kann ich darthun, daß alle ſolche Dinge ſich unter das höchſte Princip ſubſumiren laſſen: ſo iſt der niedere Grundſatz ebenfalls ein ächt moraliſcher, wenn gleich ſinnliche Objekte dabey vorkommen können, denn, der Menſch lebt in der Sinnenwelt und ſoll auch mit andern Menſchen leben.

Praktiſche Principien im wirklichen Gegenſatze und Kolliſion mit Maximen konnte ich mit Kant nicht aufſtellen. Die Gründe ſind vorhin da geweſen. Wenn nur diejenigen Grundſätze Principien heißen ſollen, die ſchlechthin allgemein, nothwendig und abſolut ſind: ſo bin ich, aus jenen Gründen, überzeugt,

zeugt, daß ſolche ſich bey Menſchen nicht denken laſſen. Ich ſetzte ein nothwendig-Bedingtes, Allgemeines voraus, ich gab allen Menſchen in ihrer Perſon einen Zweck, eine Beſtimmung und dieſe muſte eine materiale ſeyn, weil um der bloßen Form willen nicht gehandelt werden kann. Jener Zweck war Allen gemein und blieb unter allen Umſtänden derſelbe, er konnte nicht unmittelbar erreicht werden, ſondern es muſte ein Geſetz geben, das ihn erreichen lehrte. Auch dieß Geſetz gebot allen Menſchen unter der nothwendigen Vorausſetzung, daß ſie den Zweck Alle erreichen müſten, wie es das Naturgeſetz ihrer moraliſchen Natur ihnen nothwendig machte. Daß viele Menſchen und wol gar die meiſten dieſen nothwendigen Zweck und dieſes nothwendige Mittel, welches dieſe Natur gibt, nicht erkannten, ſchadet der Wahrheit des Daſeyns derſelben nicht und ich konnte mich nicht entſchließen, es danach willkürlich abzuändern und etwa eine bloße Glückſeligkeitstheorie aufzuführen. Rechtfertigt nun dieſer nothwendige Zweck, dieß nothwendig durchs Geſetz Bezielte einen alle andern umfaſſenden Satz: ſo heißt er mit Recht: ein allgemeiner praktiſcher Grundſatz, ein praktiſches Princip. Dieſes iſt nicht ſchlechthin unbedingt; ſondern es ſetzt das allgemein-Bedingte, die Seligkeit, voraus. Es iſt nothwendig, aber nicht ſchlechthin, es enthält kein Gebot, weil das Gebot iſt; ſondern, weil das Gebot nothwendig um eines Zwecks willen da ſeyn muß. Dieſer höchſte Grundſatz iſt, ſeiner Natur wegen, ein unveränderbarer und nothwendiger, er iſt der einzig mögliche, wenn der nothwendige Zweck erreicht werden ſoll. Eben daſſelbe würde ich nicht von einem höchſten Grundſatze ſagen können, der eine Geſchicklichkeit, Klugheit, oder Glückſeligkeit zu ſeinem Ziele hätte und daraus hergenommen wäre. Dieſer würde allemal beſtimmte, nicht ſchlechthin nothwendige Umſtände vorausſetzen und ſich nach dieſen richten. Dort hingegen wurde der Grundſatz aus einem ſchlechthin und Allen nothwendigen Zwecke hergeleitet und darauf begründet. —

Wo fehlte es denn nun einem ſolchen Grundſatze an Objektivität? Kann man mir aus der unverdorbenen Natur, die der Grund alles philoſophiſchen Forſchens bleibt, weil ſie mit ihren un-

unläugbaren Thatſachen das Einzige Gegebene iſt, unwiderſprechlich darthun, daß der Menſch nicht Zweck an ſich ſey, daß der Eine zur Seeligkeit beſtimmt ſey, der Andere nicht? daß das Geſetz nur unter Bedingungen gebiete, die nicht ſchlechthin nothwendig ſind, ſondern bey dem Einem dieſe, bey dem Andern andere ſeyn können? Kann man mir beweiſen, daß mein aufgeſtellter Grundſatz bloße Subjektivität habe und Maxime, im kantiſchen Sinne, ſeyn könne? Hat er wahre Objektivität: ſo ſoll er auch allgemeingeltend werden, Alle ſollen ihn anerkennen, für den ihrigen ewig annehmen und ihn befolgen, d. h. er ſoll allgemeine Subjektivität bekommen.

Wir haben geſehen, daß es auch beſondere und Unterzwecke gibt. Wenn nun gleich ſchon vieles davon vorgekommen iſt, was mich einer Wiederholung überheben könnte: ſo bin ich doch genöthigt, noch einiges hinzuzuſetzen.

a) Dieſe beſondern Zwecke ſtehen mit dem höchſten in Verbindung. In dieſem Falle iſt die Verbindung:

1) Eine nothwendige. Habe ich einen Satz, welcher etwas enthält, das in einer ſolcher unabänderlichen Verbindung damit ſteht, ſo, daß ohne dieß, mein höchſtes Gut mir ſchlechterdings unerreichbar wird: ſo iſt dieſer Satz für mich und alle Andern allgemein. Er iſt nicht gerade der höchſte Grundſatz, ſondern ein niederer, ebenfalls objektiver. Ich rechtfertige meine Handlungen aus ihm und er beſtimmt mich zum Handeln, als der nächſte Zweck, der ein unentbehrliches Mittelgut enthält, ich mache ihn zu meiner beſondern Maxime, weil er mit jenem letzten Grunde in einer nothwendigen Verbindung ſteht.

2) Eine nicht nothwendige. Wir wiſſen, es gibt Dinge, die den höchſten Zweck befördern, an deren Stelle aber auch andere treten können; oder, die vorher erſt unter rechtliche Umſtände gebracht werden müſſen. Sätze,

welche auf dieſe gehen, können, ihrer Natur nach, nicht allgemeine für Alle und zu allen Zeiten ſeyn. Der eine Menſch ſteht in dieſem rechtlichen Verhältniſſe, der andere in einem andern; dem dient dieß zu ſeinem höchſten Zwecke und Jenem etwas Anderes. Folglich hat der Eine dieſe Regel in Abſicht der Dinge zu befolgen, der Andere jene; Beyde aber doch ſo, daß ſie durchaus allemal mit dem höchſten Geſetze übereinkommen und nur beſondere rechtliche Anwendungen deſſelben bleiben.

b) Es gibt beſondere Zwecke, die mit dem höchſten nicht in Verbindung ſtehen. Dieſe werden aber ſehr uneigentlich Zwecke genannt und gehören daher gar nicht ins praktiſche Fach, wo allemal Zwecke ſind und kein Zweck läßt ſich denken, der nicht mit dem letzten aller Zwecke im Zuſammenhange oder Widerſpruche gedacht würde. Will man ſagen, die auf Glückſeligkeit hinzielenden beſondern Zwecke ſtünden in keiner Verbindung mit dem höchſten: ſo wird hier ſchon der wahre höchſte Zweck angenommen, wovon doch hier die Rede nicht ſeyn kann, da jeder Unterzweck ſich auf den wahren letzten muß zurückführen laſſen. Daß aber ſolche Zwecke, die einen falſchen Grundſatz der Glückſeligkeit annehmen, gar nicht in eine ächte praktiſche Philoſophie gehören, iſt oft genug gezeigt worden. Eine jede bedachte Willenshandlung, ſie mag eine Abſicht haben, welche ſie will, geſchieht um dieſer Abſicht willen, in ihr liegt der Grund, warum gehandelt wird. Jede Abſicht aber kann mit dem höchſten Zwecke zuſammengehalten werden, es läßt ſich allemal nachſehen, ob der Grund und die Handlung mit dem höchſten Grunde übereinkommen, oder nicht. Setze ich den wahren höchſten Grundſatz feſt: ſo iſt im Falle der Uebereinkunft, die Abſicht und die Handlung ächt moraliſch, im Falle der Nichtübereinkunft, nicht. Nehme ich einen falſchen Grundſatz: ſo iſt die Abſicht nicht rein moraliſch gut, wenn gleich ſonſt zu andern Dingen brauchbar. Eine Abſicht aber, die weder mit dem wahren, noch mit dem falſchen

Grund-

Grundſatze übereinkäme, wäre gar keine Abſicht und eine Handlung ohne alle Regel, wäre nur die mechaniſche eines Wahnſinnigen, eine bloße organiſche, eine körperliche, die ihren Zweck außer dem Körper hätte.

Die Form des Ausdrucks des höchſten Grundſatzes und derer, die mit ihm in einer nothwendigen Verbindung ſtehen, iſt die kategoriſche. Es werden dabey gar keine Rückſichten genommen, ſie kann und darf ſich nicht nach Dingen bequemen, die mit der wahren Beſtimmung des Menſchen im Widerſpruche ſtehen, oder ihr nach dem Belieben eine andere Natur andichten wollen. Rechtliche Umſtände, d. h. ſolche, die mit meiner höchſten Beſtimmung beſtehen können, werden vorausgeſetzt, aber an eine Anpaſſung des Ausdrucks an dieſe iſt nicht zu denken, weil ſie rechtliche ſind, alſo vom Geſetze ſchon mit umfaßt werden. — Bey ſolchen Regeln und Grundſätzen, die nicht in nothwendiger Verbindung mit dem höchſten Gute ſtehen; ſondern auch andere ſeyn können, iſt die Form nicht kategoriſch; ſondern hypothetiſch, indem auf die Dinge und deren Beſchaffenheit, oder nicht nothwendige Umſtände geſehen werden muß. Meinen Verſtand zu kultiviren, iſt ein Grundſatz, der in einer nothwendigen Verbindung mit meinem höchſten Gute allemal ſteht, ohne ihn befolgt zu haben, iſt kein höchſtes Gut für mich zu hoffen. Dieſer Grundſatz iſt alſo ein kategoriſcher. — Aber z. B. Matheſis zu ſtudiren iſt ein ſolcher Grundſatz, der nicht nothwendig mit meinem höchſten Gute verbunden ſeyn muß, ſonſt müßten alle Menſchen Matheſis ſtudiren. Der Grundſatz ſetzt die rechtlichen Umſtände voraus, daß ich die erfoderlichen Anlagen, Luſt und Gelegenheit dazu habe. Sind dieſe da: ſo kann ich dieſen Unterzweck haben, nach ihm ſtreben, er wird ein ſpecielles Gut ausmachen, das neben dem höchſten ſehr gut beſtehen kann, die vollendete Kenntniß der Matheſis werde ich nicht als meine höchſte Beſtimmung, ſondern als einen nützlichen Mittelzweck anſehen und, jener Grundſatz wird nur für mich beſonderer Grundſatz, nur hypothetiſch und ſubjektiv ſeyn können.

§. 44.

Fortſetzung.

Dieſer höchſte Grundſatz a priori, welcher aus der vor aller Erfahrung als möglich exiſtirenden Menſchennatur genommen iſt, kann ganz allein auf die wahrhaft freye Willensfähigkeit wirken. Es iſt der Willkür abſolut möglich gelaſſen, einen andern, als dieſen zu wählen, denn ſie iſt ein Wahlvermögen; aber unter der Vorausſetzung, daß ſie frey wählen will, kann ſie keinen andern, als dieſen wählen, da ſie ihr höchſtes Gut wählen muß. Richtet ſich nun der Wille in ſeinen Handlungen nach der Wahl der Willkür und kann er nicht eher handeln, als dieſe Wahl geſchehen iſt: ſo folgt auch ganz klar, daß die Befolgung dieſes Grundſatzes nur wahrhaft freye und ächt moraliſche Handlungen hervorbringen könne. Das Sittengeſetz iſt ein Geſetz der wahren Freyheit, wer es nicht als die Grundlage der Nachforſchung bey allen ſeinen Handlungen anſieht, iſt keiner freyen Handlung fähig. Kennt er das ächte Geſetz nicht: ſo kann er freylich oft Handlungen vornehmen, die mit ihm übereinkommen; aber ſein freyer Entſchluß konnte es nicht ſeyn. Die Handlung iſt nicht verwerflich, aber ihr fehlt das Merkmal der Freyheit und Moralität. Jener höchſte Grundſatz aus der einzig wahren Beſtimmung des Menſchen hergenommen, muß alle und jede Willenshandlungen rechtfertigen, ſie mögen unmittelbar aufs höchſte Gut, oder auf wahre Mittelgüter gerichtet ſeyn, deren ich um des Abſoluten willen bedarf. Ich muß dieſen höchſten Grundſatz und die mit ihm im nothwendigen Zuſammenhange ſtehenden niedern Regeln, ſo wie die hypothetiſchen, die mit ihm übereinkommen, genau kennen, ſonſt handele ich nicht frey, ſondern aus einem Urtheile das ich ohne hinreichende Kenntniß fälle, aus einem Vorurtheile, auf guten Glauben, aus einem blinden guten Herzen, aus Temperament u. ſ. f. aber gewiß nicht frey, oder moraliſch.

Die beſtändige Aufmerkſamkeit und Zurückſicht auf die Beſtimmung des Menſchen und die nach ihr ſich allemal richtende

Handlungsweiſe wirkt unausbleiblich die **Freyheit** und **Moralität**, als Zuſtand der Perſon ſelbſt gedacht. Dann erſt iſt ein wahrhaft freyer und tugendhafter Charakter möglich, wenn der höchſte Grundſatz alles Praktiſchen nur allein gilt und nur allein meine ſubjektive Maxime, mein beſtändiger Begleiter, mein unpartheyiſcher Richter iſt. Freyheit iſt Seligkeit, iſt Tugend und ihr Genuß. Freyheit iſt Harmonie aller Realitäten meiner Perſon unendlich fern von allen Kolliſionen meiner Gedanken, Geſinnungen und Handlungen unter ſich und mit den tugendhaften Handlungen Anderer. Was ich denke, iſt frey, ohne Zwang, ohne Andern abgeborgtes Vorurtheil, ohne Einfluß einer fehlerhaften Verfaſſung, ich denke ſelbſt, nichts Aeußeres leitet und verblendet mich. Rein und wahr ſind meine Vorſtellungen und Begriffe von dem was der Menſch ſoll und ſo ſind auch meine Forſchungen und meine Urtheile, ich richte nichts ein nach Thatſachen, nichts nach dem, was da iſt, meine Frage iſt immer: wie **ſoll** es ſeyn, wie fodert es die Beſtimmung aller Menſchen, der einzige höchſte Menſchheitszweck? was wird vom Tugendgebote gerechtfertigt? was kann und darf ich meinem Willen zum Wirken vorſetzen? Als freyer Mann laſſe ich mich nur zu Handlungen und Handlungsarten beſtimmen, die mir meine urſprünglich gegebene Vernunft zur höchſten mir möglichen Vernünftigkeit kultivirt, als Pflichten, als ächte Tugendhandlungen vorſtellt. Ich handele nur dann, wenn ich die Beſchaffenheit meiner Handlung aus einem objektiven und wahren Grundſatze als eine gerechte und moraliſche mir ſelbſt erweiſen kann. Freyheit und Tugend verweben ſich ſo innig mit meiner ganzen Menſchennatur, daß auch nun dieſe ohne jene nicht mehr gedacht werden kann. Dieſer Zuſtand, deſſen Daſeyns in mir ich mich einmal bewuſt bin, wirkt ſicher mit ſolcher Gewalt des Gefühls auf mich, daß ich nie wieder unfrey werden kann, wenn ich auch gleich aus Unachtſamkeit eine unfreye Handlung vornehme. Gegen meine Natur kann ich nicht, Freyheit und Tugend ſind mir nothwendig geworden, nur mit meiner Exiſtenz können ſie wieder aufgehoben werden.

Freyheit, Befolgung des höchſten Grundſatzes des Prakti-ſchen macht uns allein zu Menſchen für dieſe und eine andere Welt. In dieſer denken und handeln wir als Weſen, die mit einer Welt der Erſcheinungen in Verbindung ſtehen. Wir leben für dieſe Welt, wir dienen ihr und laſſen uns von ihr dienen, wir genießen deſſen, was für uns da iſt, wir ſuchen wahres Eigenthum zu bekommen, wir gebrauchen die Dinge, als Mittelgüter, wir geben ihnen Geſtalten, die uns wahrhaft dienlich ſind, wir üben unſere Sinne an ihnen, wir freuen uns ihrer. Kurz, wir ſind freye Sinnen-Menſchen, die alles dieß vornehmen nur allein und ſo lange, als es mit ihrer eigenen Beſtimmung beſtehen kann.

Der freye Mann lebt mit andern Menſchen, die eben dieſelbe Beſtimmung haben, zuſammen; aber ſchlechterdings nicht ſo, daß er dieſer Beſtimmung des Andern hinderlich werden ſoll. Würde dieß nur ein einziges Mal der Fall ſeyn: ſo wäre darin ſchon keine Freyheit, keine Tugend. Er kann der wahren Freyheit des andern nicht nachtheilig werden, er kann ihm keine Beſtimmung geben, die nicht ſchon die ſeinige iſt, er kann ihn nicht willkürlich behandeln und ſeine wahren Rechte ſchmälern wollen. Alles dieß iſt der wahren Freyheit, zu der alle Menſchen beſtimmt ſind und aufgefodert werden, geradezu zuwider, hebt ſie auf und bringt den gegenwärtigen Zuſtand der Menſchen hervor, aus dem jeder ehrliche Mann die Welt ſo gerne herausriſſe. Der wahrhaft freye Mann tadelt nicht miſanthropiſch die Geſinnungen und Handlungen Anderer; ſondern, ſtimmen dieſe nicht mit den unverfälſchten Naturgeboten überein: ſo belehrt er aus Menſchenliebe und Pflicht. Er bietet alles auf, Andern den rechten Weg zur Freyheit zu gelangen, bekannt zu machen, er wird ihnen dienlich und nützlich ſoweit es ihm ſeine eigene Tugend gebietet, er kann ſelbſt nicht ſelig ſeyn, wenn er nicht Wohlthätigkeit, ſie beſtehe worin ſie wolle, gegen Andere beweiſet, wenn er nicht auch an Andern wahre Tugend übt und ſtets in ſich ſelbſt Zeugen ſeines ächt moraliſchen Charakters hat. — Dagegen aber hat er denn auch das vollgültigſte Recht, von Andern zu fodern,

daß

daß ſie durchaus nichts vornehmen ſollen, was ihm in dem Genuſſe ſeiner wahren Freyheit ſtören und dadurch ihrer eigenen Tugendhaftigkeit hinderlich werden könnte. Als ein zur Freyheit beſtimmter Menſch dringe ich darauf, daß alles von Menſchen Abhängige, was mich zu meiner wahren Freyheit nicht hinlaſſen will, ſchlechterdings fortgeſchafft werde. Es iſt unauflösliche Pflicht für mich, es zu fodern, ich fodere es als Pflicht Anderer gegen mein Recht, ſie mögen ſeyn, wer ſie wollen. Jedermann hat die unverweigerliche Pflicht, ſeine Freyheit zu bewirken, er kann es aber nicht, ſobald er mir in meinem Streben hinderlich wird. Mögen Zeiten, Gewohnheiten, Vorurtheile und Misbräuche Dinge eingeführt haben, die ſchwer auszurotten und wegzuſchaffen ſind, mag man noch ſo ſehr glauben, Rechte Anderer durch Aufhebungen derſelben zu verletzen; der, deſſen Beſtimmung Freyheit iſt, der alſo ſeinen wahren Menſchheitszweck über alles ſchätzen und fördern muß, fodert mit unerbittlicher Strenge und muß fodern, wenn er Menſch ſeyn will. Sein unwiderſprechlicher Satz iſt der: jede Gewohnheit, jeder angenommene Gebrauch, jedes Geſetz auch von undenklichen Jahren her eingeführt, welches den wahren Rechten auch des allergeringſten unter den Menſchen widerſtreitet und ihn in ſeiner Seligkeit und Tugendübung auch nur im geringſten ſtört, iſt ſchlechterdings nicht geeignet, Rechte zu geben; folglich mit der Umſtürzung dieſer Monumente menſchlicher Unwiſſenheit und auf Tyranney abzielender Vorurtheile, wird kein Recht verletzt; ſondern vielmehr das Recht der Menſchheit gefördert. Wehe allen denen, die dieß heilige Recht des Menſchen, ſeine Beſtimmung zu ſuchen, innerlich, oder durch äußere Einrichtungen, auch unwiſſend, hindern! Genug und übergenug iſts ihnen von Wahrheitsfreunden zugerufen, daß der Menſch nicht zur Sklaverey, ſondern zur freyen Tugend, zum Genuſſe der Seligkeit geboren ſey und daß es nur eine vernünftigen Menſchen durchaus widerſprechende und ſie wahrhaft ſchändende Ausflucht ſey, daß die Umſtände es nicht zulaſſen, Menſchen als Menſchen zu behandeln und ihnen zu ihrer wahren Freyheit beförderlich zu ſeyn. Ewig fern ſey von einem jeden Menſchen der Gedanke: Freyheit ſey Geſetzloſigkeit, Umſtoßung

aller

aller gerechten bürgerlichen Ordnung; aber ewig ſey es Grundſatz aller Menſchen:

kämpfen will ich gegen alles, was mir in den Weg gelegt wird, meine wahre Beſtimmung zu erſtreben.

Verbeſſerungen.

Seite 1. Zeile 7 von oben leſe man: entgegengeſetzt. S. 8. Z. 4 v. unt. l. m. bewuſtſeyn. S. 16. Z. 11 v. ob. l. m. werde. S. 18. Z. 24 v. ob. l. m. Anwendung. S. 25. Z. 26 v. ob. l. m. die ihr nicht entgegen ſind. S. 33. Z. 23 v. ob. l. m. einer. S. 44. Z. 13 v. ob. l. m. fließen. S. 44. Z. 2 v. unt. l. m. analytiſche. S. 51. Z. 5 v. unt. l. m. ſo fürchte ich. S. 57. Z. 23 v. ob. l. m. gordiſchen. S. 64. Z. 8 v. ob. l. m. hängen. S. 65. Z. 25 v. ob. iſt — fällt einmal weg. S. 67. Z. 21 v. ob. l. m. aufſtellt. S. 83. Z. 16 v. ob l. m. ſich als. S. 86. Z. 21 v. ob. l. m. quantitativer. S. 95. Z. 5 v. ob. l. m. auf — ſtatt: ſeyn. S. 108. Z. 8 v. unt. l. m. d. h. ſie kann. S. 113. Z. 11 v. ob. l. m. anerkenne. S. 162. Z. 4 v. ob. l. m. um. S. 162. Z. 7 v. ob. l. m. ſuchten. Beydes ꝛc.

Metz, G. H.

Grundlinie zu einem Systeme der allgemeinen praktischen Philosophie

Braunschweig 1802

Ph.pr. 842
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10041350-5